

La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo

Weber

Alianza editorial

Edición de Joaquín Abellán

Max Weber

La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo

Traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán


El libro de bolsillo
Sociología
Alianza Editorial

Título original: *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*

Primera edición: 2001
Tercera reimpresión: 2004

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-7237-8
Depósito legal: M. 39.090-2004
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

Estudio preliminar

1. Sobre la vida de Max Weber

Max (Karl Emil Maximilian) Weber nació en Erfurt el 21 de abril de 1864. Era el primero de los ocho hijos de Max Weber, un abogado y político prusiano, que procedía de una familia de industriales textiles. Weber padre desempeñó su carrera política, como miembro del partido liberal-nacional, en la Cámara de Diputados prusiana (1868-1897) y en el Parlamento Federal de la Alemania unificada (Reichstag) entre 1872 y 1884, donde llegó a tener una posición influyente. La madre de Max Weber, Helene Fallenstein, era una mujer de una intensa religiosidad, que no sobrellevaba bien el modo de vida de su marido, un político berlinés amante de los placeres de la vida. Las tensiones y conflictos entre los padres generados por esa situación estuvieron muy presentes en la vida del joven Max. Éste, después de estudiar el bachillerato en Berlín, comenzó sus estudios universitarios en Heidelberg en 1882, donde tomó cursos de Derecho, Economía, Historia, Filosofía y alguno de Teología. En 1883, para cumplir un año de servicio militar, se trasladó a Estrasburgo, donde residían dos hermanas de su madre, casadas ambas con profesores de la

universidad de esa ciudad. Una de ellas, Emilie, estaba casada con el paleontólogo Ernst Wilhelm Benecke, y la otra, Ida, con el historiador Hermann Baumgarten. Con el matrimonio Baumgarten especialmente desarrolló el joven Weber una profunda amistad, y en casa de ellos descubrió su primer gran amor: su prima Emmy Baumgarten. En 1884 retomó sus estudios universitarios, ahora en Berlín, por deseo expreso de sus padres, que querían apartarlo de la influencia de los Baumgarten. El semestre de invierno del curso 1885-1886 lo pasó en la universidad de Göttingen, donde hizo su examen final de carrera en mayo de 1886, regresando a Berlín para hacer el doctorado. En 1889 obtuvo el grado de doctor con una tesis sobre sociedades mercantiles en las ciudades italianas medievales e inmediatamente comenzó a preparar su escrito de habilitación para poder ser profesor universitario[1]. En estos años participó activamente en el primer Congreso Social Evangélico y en la Asociación de Política Social, de la que se había hecho miembro en 1888. Esta Asociación le encargó a Weber la parte correspondiente a la zona del este del Elba en la Encuesta sobre los campesinos que había organizado. En abril de 1892 terminó todo el proceso de su habilitación académica, y en el semestre de verano de ese mismo año comenzó a dar clases en la universidad de Berlín, haciéndose cargo de la suplencia del profesor Goldschmidt.

El año 1893 fue especialmente significativo para Max Weber, tanto en lo profesional como en lo familiar. En ese año fue propuesto para una cátedra de Economía Política en la universidad de Friburgo de Brisgovia y contrajo matrimonio

1. La tesis doctoral llevaba por título *Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten.* El escrito de habilitación versó sobre *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht.*

con Marianne Schnitger, hija de una prima hermana suya por línea paterna, que había venido dos años antes a estudiar a Berlín. El matrimonio con Marianne, asentado sobre unas relaciones de camaradería intelectual y moral, no fue consumado. En el otoño de 1894 los jóvenes esposos se trasladaron a Friburgo, donde Max Weber había obtenido la cátedra de Economía Política. La relación de Weber con los neokantianos, especialmente con Heinrich Rickert, sería especialmente relevante para sus ensayos sobre la naturaleza de las «ciencias culturales». En 1896 fue elegido como sucesor de Knies en la cátedra de Economía en la universidad de Heidelberg y un año después sucedió algo de capital importancia para su evolución personal y académica. Durante una visita que le hicieron sus padres a Heidelberg en el mes de julio de 1897 tuvo lugar una fuerte discusión entre el joven Weber y su padre. Poco después, el 10 de agosto, moría éste en Riga sin haberse reconciliado con su hijo ni con su mujer. Max Weber se sintió culpable y sin posibilidad ya de remediar la situación. En el otoño de ese mismo año se le manifestaron los primeros síntomas de una crisis nerviosa. Los años siguientes estuvieron marcados por interrupciones de su trabajo académico y estancias en sanatorios, hasta que en octubre de 1903, con treinta y nueve años, dejó definitivamente la docencia universitaria. Su actividad investigadora, sin embargo, la continuó a partir de entonces con mayor dedicación incluso y a partir de 1904 comenzaron a aparecer sus primeras publicaciones en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cuya dirección había asumido conjuntamente con Edgar Jaffé y Werner Sombart. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* aparecería en los volúmenes 19 y 20 de la mencionada revista de los años 1904 y 1905, respectivamente.

Entre los meses de agosto y diciembre de 1904 realizó un viaje a los Estados Unidos (St. Louis) para participar en un Congreso científico internacional, donde Weber habló sobre «los

problemas agrícolas de Alemania en el pasado y en el presente». En este viaje, que hizo en compañía de su mujer y de Ernst Troeltsch, colega y amigo de Heidelberg, a Weber le impresionó especialmente el papel de las sectas protestantes en la sociedad norteamericana y las transformaciones políticas de los Estados Unidos, concretamente su avanzado proceso de burocratización y la organización de los partidos políticos como «máquinas» electorales.

A comienzos de enero de 1909 Max Weber fue uno de los fundadores de la Sociedad Alemana de Sociología (Deutsche Gesellschaft für Soziologie), cuyo equipo directivo estuvo integrado por Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Werner Sombart (que había sustituido a Heinrich Herkner) y el propio Weber. Entonces comenzó Weber a denominarse a sí mismo «sociólogo». Entre 1909 y 1914 Weber tomó parte activa en los debates de la Asociación de Política Social (Verein für Sozialpolitik) sobre los «juicios de valor», en los que defendió su idea fundamental de que las opciones políticas no se pueden fundamentar con argumentaciones «científicas». A lo largo de estos mismos años trabajó Weber intensamente en sus investigaciones sobre sociología de la religión, estudiando el confucianismo, el hinduismo, el budismo y el judaísmo. En 1913 tenía además terminada su colaboración para el libro *Elementos de economía social (Grundriss der Sozialökonomik),* que el editor Paul Siebeck le había encargado. La sección tercera de este libro iba a llevar por título *Economía y sociedad,* que fue publicado con carácter póstumo por su mujer Marianne. Un hecho importante de estos años, en la dimensión personal de Max Weber, fue su relación con Mina Tobler, quien despertó en él un gran interés por las artes, por la música en concreto, y que contribuyó muy especialmente a relajar el rigorismo moral de Weber.

Desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta finales de 1915, Weber ocupó un puesto de oficial de reserva en

Heidelberg, teniendo a su cargo la dirección de nueve hospitales militares. En los años siguientes publicó parte de sus investigaciones sobre sociología de la religión y escribió una serie de artículos para el periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la situación política interna y externa de Alemania y sobre su futuro tras la guerra.

En 1918, durante el semestre de verano, dio clases de Economía Política en la universidad de Viena. En el otoño de ese mismo año se producía en Alemania una profunda transformación política. Los acontecimientos revolucionarios de noviembre, la abdicación del emperador alemán (9 de noviembre de 1918) y el final de la Primera Guerra Mundial crearon una situación política nueva que forzó a los antiguos partidos políticos a una reorganización. El sistema de partidos existente quedó conmocionado; sólo los dos partidos socialistas (SPD y los Socialistas independientes) constituyeron una excepción. Los liberales pensaban que los viejos partidos de la época anterior estaban desacreditados para la nueva situación política. Max Weber pensaba que había que sacar de su letargo a las capas burguesas y propuso un programa de liberalismo progresista que estuviera dispuesto a colaborar con la socialdemocracia mayoritaria para poner los cimientos de un nuevo orden democrático. En ese mismo mes de noviembre, el día 20, se fundó un nuevo partido liberal progresista, el Deutsche Demokratische Partei (DDP), al que Weber se afilió. Su compromiso con el partido liberal DDP llevó a Max Weber a desplegar una intensa actividad a favor de esta formación política en las elecciones generales para la Asamblea Nacional constituyente, que habían de celebrarse el 19 de enero de 1919. Weber fue propuesto inicialmente por la dirección del partido para una lista del DDP por el distrito de Frankfurt, de la que fue excluido posteriormente para ocupar otro puesto en la lista de Hessen-Nassau, con muy pocas posibilidades de salir elegido, como así ocurrió en efecto. Durante la campaña electoral

pronunció varios discursos[2] sobre temas muy diversos. Había numerosas críticas al régimen anterior, especialmente por sus omisiones en la política exterior. Pero también se mostró con toda claridad contra la revolución, cuyas realizaciones consideraba negativas. Si al comienzo había hecho concesiones a la idea de la socialización de algunos sectores industriales, desde enero de 1919 se opuso a todos los experimentos socialistas. Creía que, con unas industrias nacionalizadas en Alemania, les sería más fácil a los aliados poder echar mano de ellas para cobrarse las indemnizaciones de guerra, y que la socialización de las empresas reduciría el prestigio y la credibilidad de Alemania[3]. Para la reconstrucción nacional pensaba que era indispensable la creación de una república democrática con una dirección fuerte; estaba a favor de una estructura federal, en la que los estados federados tuvieran una importante participación en los procesos de decisión política y en la administración. Había también en sus discursos un cierto tono nacionalista, sobre todo en relación con los territorios del Este que Polonia reclamaba.

Weber, como ya se ha dicho, no resultó elegido como diputado para la Asamblea Nacional constituyente, aunque su partido, el DDP, obtuvo el 18,6 por ciento de los votos. La decepción que produjo a Weber el comportamiento de su partido y su fracaso electoral le llevaría finalmente a abandonar la política. Antes de eso, sin embargo, expuso su visión de la

2. Sobre estos discursos, véase W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920,* 2.ª ed., Tubinga, 1974, 542-543. Weber pronunció discursos para el DDP en Wiesbaden (5-12-1918), en Berlín (20-12-1918), en Heidelberg (2-1-1919), en Karlsruhe (4-1-1919) y en Fürth (14-1-1919).
3. Wolfgang Mommsen sospecha que la enérgica oposición de Weber a la revolución fue la causa de que finalmente no se realizaran los planes del presidente Friedrich Ebert de nombrar a Weber Secretario de Estado del Interior o de enviarlo como representante diplomático a Viena (W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920,* Ed, cit., pp. 324 y s.).

política en las sociedades de masas y sus reflexiones sobre el nuevo tipo de político profesional que había surgido en ellas en una famosa conferencia organizada por la asociación libre de estudiantes (Freistudentischer Bund), en Múnich, en enero de 1919. En esta conferencia, «La política como profesión» «Politik als Beruf», su análisis académico del concepto de política, de los tipos de político que se han dado a lo largo de la edad moderna y de la peculiar relación existente entre la política y la moral permite entrever también su propia valoración de la política en la Alemania de la época y su propia pasión por la política. Pero, aunque la política era su amor secreto[4], Weber se consideraba a sí mismo antes que nada como un científico, consciente de las diferencias que existen entre un político y un científico: «El político debe y *tiene* que llevar a cabo compromisos. Pero yo soy por profesión un científico [...] El científico no puede hacer compromisos y tampoco oculta las incoherencias»[5]. En la primavera de 1919, a propuesta del príncipe Max von Baden, Max Weber formó parte de la delegación alemana que, encabezada por el ministro de Asuntos Exteriores alemán, conde Brockdroff-Rantzau, viajó a París para redactar la respuesta alemana a la propuesta de los vencedores sobre las reparaciones de guerra. A mediados de junio de 1919 se incorporó a la universidad de Múnich, como sucesor de la cátedra de Economía que había ocupado Lujo Brentano, y entre 1919 y 1920 impartió clases sobre «las categorías más generales de la ciencia social», sobre historia económica, sobre «teoría general del Estado y política» y sobre el socialismo.

4. Carta a Mina Tobler, en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/15, p. 19.
5. Carta a Karl Petersen, de 14 de abril 1920, en W. J. Mommsen, *Max Weber: Sociedad, política e historia*, trad. cast., Buenos Aires, 1981, p. 209. La salida de Weber del partido DDP estuvo ocasionada por la negativa de Weber a participar, en representación de su partido, en la segunda comisión de socialización formada en 1920.

En junio de 1920 cayó enfermo de pulmonía y murió el día 14 de ese mismo mes.

2. Sobre el objeto de investigación de *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*

La investigación que realiza Weber en este libro parte de un hecho constatado estadísticamente en un trabajo de un discípulo suyo: que, en un país con población protestante y católica, los protestantes ocupan un nivel más alto en la dirección de las empresas industriales modernas y en la posesión de riqueza[6]. A Weber, sin embargo, no sólo le llama la atención este hecho de las diferencias patrimoniales entre católicos y protestantes -las cuales podrían explicarse por diferencias debidas a los patrimonios recibidos por herencia-, sino también otros fenómenos que tienen que ver directamente con una actitud diferente ante la técnica, ante las profesiones industriales, ante la vida burguesa en definitiva. Un ejemplo de esta actitud diferente entre católicos y protestantes sería el tipo de educación que unos y otros eligen para sus hijos: más humanista entre los católicos y más técnica entre los protestantes.

Dentro de este ámbito de la relación entre protestantismo y economía capitalista, sobre la que existían ya algunos estudios, Weber precisa con claridad el objetivo de su investigación, el cual sitúa ya la relación entre protestantismo y capitalismo fuera de los planteamientos usuales. Estos planteamientos usuales solían partir de la afirmación de que los católicos se dedican menos que los protestantes a las actividades más características del mundo moderno por estar imbui-

6. Martin Offenbacher: *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tubinga y Leipzig, 1901.

dos de un espíritu de alejamiento o distanciamiento del mundo, mientras que los protestantes, al poseer un espíritu más materialista, más mundano, están más dispuestos para las actividades económicas del mundo moderno. Weber no considera acertada esta equiparación y piensa que la afinidad interna entre protestantismo y capitalismo no hay que buscarla en ese supuesto espíritu materialista o antiascético del protestantismo, sino más bien en los caracteres de la propia religiosidad protestante (de un tipo de protestantismo al menos), pues sucede que la mayor implicación de los protestantes en la actividad económica moderna no sólo no es resultado de una postura antiascética o hedonista, sino consecuencia, en realidad, de una religiosidad más intensa que supone un mayor control religioso de la propia vida del hombre. La cuestión a explicar entonces es el tipo de relación existente entre la actividad capitalista moderna y un tipo de religiosidad caracterizada no ya por una supuesta actitud mundana, sino precisamente por todo lo contrario, por un profundo ascetismo.

Pero antes de profundizar en el análisis entre la vida económica capitalista y ese tipo de religiosidad ascético y racional, Weber explica lo que entiende por «espíritu» del capitalismo, cuyo origen histórico se trata de explicar. Para definir este «espíritu» del capitalismo, aunque de manera provisional, pues el concepto definitivo del mismo sólo podría formularse, según él, al final de la investigación, Weber acude a dos textos de Benjamin Franklin, escritos en la primera mitad del siglo XVIII, en los que encuentra de manera condensada lo que él entiende por «espíritu» del capitalismo, es decir, por esa nueva mentalidad económica que se forma en la edad moderna. Weber encuentra en los textos de Franklin la formulación de una ética que considera como un deber moral el ganar dinero, prescindiendo de toda consideración eudemonista, es decir, sin tomar en consideración ningún interés de tipo individual como la felicidad o el placer del individuo. Ganar dinero se convierte en un fin en sí mismo, al que todos los de-

más fines le están subordinados, y se ancla en el fondo de la personalidad. Esta mentalidad nueva –que no es la codicia que ha existido en todos los tiempos– se opone frontalmente a la mentalidad económica que Weber denomina tradicionalismo, según la cual se trabaja para vivir y no al revés, no considerando, en ningún caso, el trabajo y el enriquecimiento como un deber moral.

Lo primero que destaca Weber de esta nueva mentalidad económica, y que resulta decisivo para el curso de la investigación, es que aquélla no está generada por el propio desarrollo del sistema capitalista de producción, pues esta nueva mentalidad se dio en territorios sin un sistema capitalista desarrollado y estuvo ausente en épocas y regiones con avanzado sistema capitalista. La pregunta por su origen se vuelve, por tanto, decisiva. Pero lo que llama poderosamente la atención en la mentalidad capitalista es el elemento de irracionalidad desde el punto de vista de la felicidad individual que contiene: la entrega absoluta al trabajo. Y es precisamente el origen de este elemento irracional lo que le interesa a Weber.

En la búsqueda de su origen, Weber llega al estudio de las confesiones religiosas, pues en los siglos XVI y XVII sólo una fe religiosa podía tener la fuerza para poder desarrollar e imponer una nueva mentalidad distinta y opuesta al tradicionalismo dominante. Y después de explicar que ni el luteranismo ni el catolicismo desarrollaron, por sus características doctrinales y prácticas, una concepción del trabajo como «profesión» como la implicada en el «espíritu» capitalista, desemboca en el estudio del protestantismo ascético. Dentro del protestantismo ascético estudia Weber el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas surgidas del movimiento baptista, y concretamente su posición ante la doctrina de la predestinación y la cuestión de la «certeza de la salvación» con sus implicaciones prácticas para la organización racional y metódica de la vida del creyente. Será aquí, en el protestantismo ascético de raíz calvinista, donde Weber encuentra finalmente el fun-

damento religioso de esa idea del trabajo como «profesión» superadora de la mentalidad económica tradicional.

Y, por último, después de haber mostrado que fue el protestantismo ascético el que desarrolló una racionalización del modo de vida con miras religiosas, Weber analiza los resultados de la irrupción de este ascetismo en el mundo, es decir, su influencia sobre el capitalismo, sobre la mentalidad capitalista concretamente. La conclusión final a la que llega su investigación es que «el modo de vida racional sobre la base de la *idea de profesión*, que es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista, y no sólo de éste sino de la cultura moderna, nació del espíritu del *ascetismo cristiano*» (*La ética protestante...*, *infra*, p. 232[7]).

En las últimas páginas del libro todavía propone Weber un programa de investigación sobre las influencias mutuas entre el racionalismo ascético y las condiciones socioeconómicas en que surge y hace una reflexión final sobre la desaparición de ese espíritu capitalista originario en el sistema capitalista actual: el espíritu de ese ascetismo originario se ha escapado del sistema, y quién sabe si para siempre, pues el capitalismo actual funciona con otra base que ya no necesita de ese espíritu como motor (EP 233-234, 235).

3. El «espíritu» capitalista

Weber denomina «espíritu del capitalismo» o «espíritu capitalista» a la mentalidad o actitud que aspira sistemática y profesionalmente al lucro por el lucro mismo, tal como la expresó Benjamin Franklin en algunos de sus escritos de mediados del siglo XVIII[8]. La calificación de capitalista responde al hecho de que esa mentalidad encontró en la empresa capitalista

7. En adelante doy como referencia la sigla EP. Naturalmente, los números de página se refieren a los de esta edición.
8. *Necessary hints to those that would be rich* (1736), *Advice to a young tradesman* (1748).

moderna su forma más adecuada y porque se convirtió asimismo en el motor «mental» más adecuado para la misma (EP 73), aunque Weber insiste repetidamente en que «espíritu» capitalista y sistema capitalista no son lo mismo: la mentalidad o actitud y el sistema o forma se comportan de forma relativamente independiente entre sí.

El «espíritu» es, por tanto, una actitud, un *habitus*, es decir, una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de comportamiento, en los criterios con los que organiza su vida. El «espíritu» es relativamente independiente de las ideas, por una parte, y de las instituciones o sistemas en las que se desenvuelve la acción del individuo, por otra. El «espíritu» capitalista, en concreto, es esa actitud o mentalidad respecto a la actividad económica caracterizada por aspirar a ganar dinero como un fin en sí mismo. Lo que Weber entiende por «espíritu» capitalista está contenido en unos fragmentos del mencionado Benjamin Franklin, que él reproduce en la obra y que se pueden resumir en los puntos siguientes: el tiempo es dinero, las virtudes que dan crédito a una persona generan también dinero, no hay que gastar todo lo que uno tenga (EP 57-59). Ganar dinero, en definitiva, se convierte en un fin en sí mismo. Pero este comportamiento, y ésta es una nota diferencial, se le impone al hombre como un deber absoluto. Ganar dinero como un fin en sí mismo no es sinónimo de ganar dinero por ganarlo: ganar dinero como un fin en sí mismo significa practicar una conducta que hay que seguir como norma de vida, como una obligación moral; ganar dinero no tiene así una finalidad eudemonista para satisfacer intereses del individuo, sino que se le impone a éste como un deber, por encima de cualquier consideración hedonista o utilitarista. En el concepto de «espíritu capitalista» de Weber está presente esta perspectiva normativa, moral, de la actividad económica dirigida al lucro, y él mismo clarifica el concepto exponiendo la diferencia de actitud que observa entre Jakob Fugger y Benjamin Franklin al respecto. La actitud

de Fugger de ganar todo el dinero que pueda es considerada por Weber netamente diferente de esa otra mentalidad, la expresada por Franklin, que considera la actividad de acumular dinero como una máxima de índole moral (EP 60).

Esta mentalidad económica tuvo que abrirse paso contra el «tradicionalismo» dominante. Tampoco de éste da Weber una definición conceptual, sino que se remite para su explicación a ejemplos históricos de esta actitud por parte de empresarios y de obreros (EP 66 y ss.). En estos ejemplos históricos se pone claramente de manifiesto que la mentalidad tradicional considera que el trabajo es simplemente un medio para vivir, un medio para conseguir lo necesario para la existencia: lo «natural» no es que el hombre quiera ganar dinero por ganarlo, sino que el hombre quiere vivir y por ello quiere ganar lo suficiente para ese fin. El hombre de mentalidad precapitalista trabaja para vivir y, en caso de que se disponga de alguna riqueza, evita trabajar y se dedica a otro tipo de actividades, como la caza, el juego o la guerra. Esta actitud no sólo está asumida por la nobleza, sino que participan de ella igualmente los gremios, interesados en asegurar un determinado nivel de vida a sus socios por medio de la consolidación de un modo de producción y unos precios determinados para sus productos. Esta mentalidad tradicional se manifiesta también en los campesinos que no se preguntan «cuánto puedo ganar [...] haciendo el máximo de trabajo», sino «cuánto tengo que trabajar para ganar la cantidad que venía ganando [...] y que cubre mis necesidades *tradicionales*» (EP 67), y se manifiesta asimismo en los empresarios/comerciantes del sistema de producción y de comercio denominado en Alemania *Verlagssystem* (EP 74 y ss.), que tendían a cubrir sus necesidades habituales y no aspiraban a la ganancia por la ganancia, incluso aunque la forma de sus empresas pudiera ser considerada, desde el punto de vista de la organización, capitalista. La mentalidad económica tradicionalista, en definitiva, no valoraba el trabajo y el ganar dinero por sí mismos. Por ello no

podía ver con buenos ojos la actividad del comerciante, que, a veces, se toleraba, pero sin que desapareciera por ello la sensación de que era una actividad vergonzante. La tolerancia de esa actividad iba acompañada, al mismo tiempo, de la conciencia del riesgo de chocar contra la prohibición de la usura. Quienes se dedicaban a la actividad comercial, capitalista, eran conscientes de que su conducta era inmoral o extramoral. Por eso Max Weber llama la atención sobre el hecho de que en el mundo tradicional existían reservas morales respecto a esas actividades que, en la Pensilvania del siglo XVIII, por ejemplo, eran consideradas dignas de ser alabadas por corresponderse con un modo de vida adecuado a la voluntad de Dios.

Esta mentalidad económica según la cual la actividad de ganar dinero se le presenta al hombre como algo absoluto, como un deber, es para Weber la impulsora del desarrollo del capitalismo moderno: «La cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de dinero utilizables de forma capitalista, sino una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste sopla y se deja sentir, él se *crea* sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés» (EP 76-77). No es, por tanto, la acumulación de capital la que mueve la expansión del capitalismo moderno, sino esa nueva actitud ante la actividad económica: los capitales acumulados mediante la guerra, la piratería o la especulación no hicieron surgir el espíritu capitalista. Es más bien al revés: quien considera su trabajo como una actividad moral –*profesional* en el sentido protestante de la expresión que se verá más adelante– acabará formando un capital.

Las líneas anteriores nos introducen en la cuestión del origen de esta mentalidad nueva, de este «espíritu» capitalista moderno. Según Weber, y esto es fundamental en su investigación sobre la relación interna entre «espíritu» capitalista y protestantismo, el «espíritu» o mentalidad capitalista no sur-

gió como resultado del desarrollo económico, como algo generado por las mismas fuerzas de producción, es decir, como resultado de una mera *adaptación* de la actitud mental a las necesidades del sistema capitalista de producción: no es un reflejo de ese desarrollo económico, pues en algunos sitios fue anterior al propio desarrollo capitalista -como en la mencionada Pensilvania- y no existió en otros lugares con fuerte desarrollo capitalista -como en la Florencia de los siglos XIV y XV- (EP 81-82). El «espíritu» capitalista tuvo, por tanto, que tener otro origen, y un origen que le dotara de la suficiente fuerza para poder luchar contra un ambiente adverso, la mentalidad tradicional, y poder imponerse sobre ella. Pero para poder imponerse a esa mentalidad establecida, la nueva mentalidad tuvo que ser cosa de grupos humanos -no de comerciantes o de fabricantes aislados-, grupos humanos que la tuvieron que desarrollar partiendo de un fundamento muy sólido y fuerte: partiendo de una nueva ética asentada en el interior del hombre, que le mostrara el valor y la significación moral de una entrega al trabajo por el trabajo mismo y no por los intereses individuales que se pudieran obtener. Para poder triunfar este nuevo «espíritu» necesitó, en resumen, mucho más que meras normas técnicas de conducta, pues para ir contra el odio, el desprecio y la desconfianza existentes necesitaba un fuerte anclaje en la personalidad de los individuos. Y sólo una nueva religión podía ofrecer, desde fuera del propio sistema económico dominante, una nueva moral que configurara esos nuevos grupos humanos. Es precisamente en la coincidencia en determinados grupos humanos de la nueva mentalidad capitalista y de una religiosidad especialmente metódica y controladora donde Weber sitúa finalmente su objeto de investigación. Por ello su investigación desembocará en el estudio del calvinismo, pues en esta confesión religiosa se ha combinado siempre, en todos los lugares en los que se ha dado, una religiosidad ascética y un supremo sentido de la actividad capitalista (EP 52).

4. La ética calvinista: el trabajo como acreditación de la gracia

El «espíritu» capitalista, tal como lo entiende Weber, contiene, en último término, un elemento irracional desde el punto de vista de los intereses eudemonistas del individuo –su entrega absoluta al trabajo–, y el origen –religioso– de este elemento irracional lo va a encontrar Weber finalmente en el protestantismo ascético de impronta calvinista-puritana. ¿Qué características presentaba esta orientación protestante que no se dieran en el catolicismo ni en el protestantismo luterano?

Catolicismo

En los países católico-latinos, según Weber, no se desarrolló el concepto de una actividad económica a la que el hombre estuviera totalmente entregado, sin ningún tipo de limitación ni de reservas, ni se creó tampoco una palabra para denominarlo. Los países protestantes, por el contrario, sí desarrollaron el concepto de una actividad económica que encierra en sí misma una significación religiosa. A la actividad de esas características la denominaron los alemanes, desde Lutero, *Beruf* (o palabras equivalentes en los otros idiomas de países protestantes[9]). La palabra *Beruf*, por tanto, se refiere al concepto de esa actividad productiva dotada en sí misma de un sentido religioso, de 'llamada' religiosa: cuando los protestantes hablan, por tanto, de *profesión (Beruf)* se están refiriendo a esa actividad dotada de ese sentido religioso. En las lenguas románicas, sin embargo, faltan el concepto y la palabra. La palabra española *vocación*, por ejemplo, que, como dice el propio Weber, tiene un sentido de 'llamada' interior,

9. Véase EP, nota 40.

próximo al de la alemana *Beruf*, no se utiliza para denominar una actividad productiva. Y, por otro lado, las palabras que se utilizan en estas lenguas románicas para denominar la actividad productiva de la que se vive no tienen ninguna connotación religiosa[10]. Esta ausencia en el catolicismo de un concepto que se refiera a la actividad del hombre en el mundo como portadora en sí misma de un sentido religioso la explica Weber por la diferenciación esencial que establece la doctrina católica entre el ámbito de los *praecepta* –el conjunto de normas que contiene el modo de vida exigible a todos los cristianos en general– y el de los *consilia evangelica* –el conjunto de normas para lograr la perfección cristiana, sólo exigible a los monjes–. Esta diferencia radical entre una ética para los monjes y una ética para la masa de cristianos no permitía desarrollar una valoración positiva de la actividad económica, del trabajo, en el mundo, pues el modo de vida del monje seguía ostentando el máximo nivel de la excelencia cristiana: la *vita contemplativa* se consideraba superior a la *vita activa* en el

10. Véase EP, nota 38. Es importante señalar que donde Lutero, al traducir el Eclesiástico, pone *Beruf* –que nosotros traducimos usualmente por *profesión*–, las traducciones castellanas del Eclesiástico ponen *obra, lugar, tarea, trabajo* o *deber*. A modo de ejemplo, la Biblia comentada por los Profesores de Salamanca (Madrid, 1962) traduce el mismo pasaje (versículos 21-22, p. 1133) de la siguiente manera: «Sé constante en tu oficio y vive en él y envejece en tu profesión. No envidies el buen suceso del pecador; confía en el Señor y persevera en tu trabajo». La Nueva Biblia Española, en la traducción dirigida por Luis Alonso Schökel, Madrid, 1975, traduce el pasaje del Eclesiástico 11, 20 en los siguientes términos: «hijo mío, cumple tu deber, ocúpate de él, envejece en tu tarea». Más allá de las distintas palabras que se utilicen para traducir la alemana *Beruf* queda la pregunta de si remiten al concepto de una actividad con un compromiso religioso, como hacen Lutero y la tradición protestante. Una Biblia alemana actual, *Die Bibel*, editada por la Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982, 2.ª ed., traduce, sin embargo, el pasaje así: «halte dich an das, was dir aufgetragen ist, und bleib dabei! Du wirst bis ins Alter genug daran zu tun haben» (no aparece la palabra *Beruf*).

mundo. Aunque en el ámbito de los conventos sí se desarrolló un modo de vida racional y ascético, en el sentido de una vida totalmente sometida al autocontrol, no valía, sin embargo, como modelo de vida cristiana a seguir en el mundo. El modo de vida cristiano del monje era un ideal de vida extramundano, cuyo modelo de santidad consistía en superar la moralidad intramundana. El monje llevaba una vida sistematizada con el objeto de superar el *status naturalis*, de sustraerse a sí mismo del poder de los instintos irracionales y de superar la sumisión a la naturaleza y al mundo. Sometiendo toda la vida a una voluntad planificada, sometiendo todas sus acciones a un autocontrol y orientándolas por criterios morales, el monje se formaba como un obrero al servicio del reino de Dios, asegurándose de este modo la salvación de su alma (EP 139-140). Pero la vida del monje, ideal supremo de vida cristiana, quedaba fuera del mundo. El modelo de vida del cristiano ordinario, por el contrario, no requería desarrollar una conducta sistematizada, en la que todas las acciones estuvieran sometidas al autocontrol, pues la administración de los sacramentos, la práctica de las buenas obras y el recurso a las indulgencias permitían al cristiano ordinario vivir, en cierto sentido, «al día», es decir, le permitían, en caso de pérdida, recuperar la fe en cualquier momento, sin necesidad de tener que llevar un plan sistematizado de vida (EP 138).

Al no existir en el catolicismo una valoración radical del mundo, debido a la supremacía del modelo de vida cristiana extramundano, encarnado en el monje, el trabajo productivo en el mundo no está integrado en una dimensión religiosa positiva. En este sentido, Weber trae a colación la interpretación que Santo Tomás de Aquino da de la frase paulina de «quien no trabaje que no coma» para poder mostrar su contraposición a la del protestantismo ascético, que se analiza más adelante. Para Santo Tomás, el trabajo sólo es necesario para la conservación de la vida del individuo y de la comunidad, no siendo obligatorio cuando no existe esa necesidad.

Quien pueda vivir de sus riquezas no tendría obligación de trabajar y, por otro lado, la contemplación está excluida de ese principio, pues es considerada como una actividad superior (EP 202-203).

El catolicismo, por tanto, a pesar de ciertos intentos claros por elevar el mínimo moral en el mundo por parte de algunas organizaciones religiosas, que cita Weber (EP 143), siguió considerando que el nivel más alto de excelencia cristiana era el modo de vida, extramundano, del monje.

Luteranismo

El luteranismo, por el contrario, dio un paso decisivo, según Weber, para el nacimiento de una nueva concepción del trabajo y de la actividad profesional. Y por eso analiza con cierto detenimiento, en el capítulo 3 de la primera parte del libro, la aportación de Lutero al concepto de *profesión,* que ya hemos mencionado. La aportación de Lutero reside en que no sólo comienza a utilizar la palabra *Beruf* con un nuevo sentido profano –antes sólo había tenido el sentido religioso de 'llamada'–, sino que desarrolla toda una concepción nueva del trabajo cotidiano al considerar precisamente que el cumplimiento del mismo tiene una cualidad moral: al trabajo cotidiano se le dota de una significación religiosa al ser considerado como el único medio para vivir de manera grata a Dios. Esta valoración positiva del mundo era la consecuencia de la doctrina luterana de que todos los cristianos son iguales por el bautismo, borrando así la diferenciación católica tradicional entre el ámbito de los *praecepta* y el de los *consilia evangelica* y eliminando, consiguientemente, la superioridad del ideal de vida cristiana del monje sobre la del cristiano en el mundo. Al desaparecer el modo de vida cristiano extramundano, Lutero da un nuevo valor religioso y moral a la vida en el mundo, y con ello al trabajo o actividad económica que se

pueden entender como *profesión.* Es en este punto, precisamente, donde Weber considera que Lutero da un gran paso sobre el catolicismo. Pero, por otro lado, Weber destaca que el luteranismo no llega a desarrollar una idea de profesión afín a la implicada en la mentalidad capitalista, pues Lutero considera que cualquier tipo de actividad o de profesión es buena para la salvación del cristiano. Lutero se basa aquí en un pasaje de la primera carta de San Pablo a los Corintios (1 Corintios, 7, 17-24), en el que se afirma que cada uno debe estar y permanecer en el puesto al que Dios le ha llamado, siendo lo importante vivir según los mandamientos de Dios y no importando para ese fin la posición o situación concreta que cada uno tenga: cualquier posición social es buena para la salvación. Como lo importante para el cristiano es su salvación, no tiene relevancia el tipo de trabajo o profesión que se desempeñe, el tipo de estamento en el que uno esté situado. Cualquier posición es querida por Dios, pues la evolución concreta del mundo histórico es el resultado del designio de Dios. La acentuación de este providencialismo en los últimos años de la vida de Lutero fortaleció aún más su idea de que el cristiano tenía que aceptar la situación en la que se encontraba y acomodarse a ella: todas las profesiones, todos los estamentos sociales son iguales ante Dios. En esta concepción luterana del trabajo como profesión no encuentra Weber ningún elemento que pudiera generar una nueva mentalidad que superara al tradicionalismo. Si la profesión para Lutero es algo que el hombre tiene que aceptar como un designio de Dios, como su destino, si todo tipo de situación o de trabajo sirve para ser grato a Dios, Weber entiende que Lutero no ofrece una base religiosa para que se pueda desprender de ahí un impulso para organizar y centrar la propia vida en torno a una actividad sistemática y racional (como la que se da en la mentalidad o espíritu capitalista). Para los luteranos, desarrollar una vida metódica, ascética, era sospechoso de pretender una santificación por las obras, la cual rechazaban doctrinalmen-

te, pues, según Lutero, la salvación se produce por la sola fe sin la colaboración de las buenas obras. Por su doctrina de la gracia, por tanto, el luteranismo no transmitía ese impulso para la sistematización de la conducta que conduce a la racionalización metódica de ésta (EP p. 153). La idea luterana del trabajo es, en definitiva, de cuño tradicionalista: mantenerse en la posición en que se esté y conservar aquello que se tenga.

Y como Weber no encuentra en el luteranismo esa conexión entre religión protestante y mentalidad económica moderna, considera aconsejable acudir a otras orientaciones del protestantismo en las que se pueda comprobar esa conexión entre una determinada religiosidad y la vida práctica: «La religiosidad luterana dejó intacta [...] la vitalidad natural de las acciones instintivas y de los sentimientos puros; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación *planificada* de la propia vida, que sí posee la inquietante doctrina del calvinismo» (EP 150-151).

Protestantismo ascético

A diferencia del luteranismo, en el que Weber no encuentra una fundamentación religiosa para una vida ascética en el mundo, el «protestantismo ascético» presenta, según él, la base religiosa para una moral a la que imputará el origen de la mentalidad económica capitalista moderna. Él es consciente de las diferencias doctrinales existentes entre los cuatro movimientos protestantes que investiga –calvinismo, pietismo, metodismo, sectas baptistas–, pero no es la dogmática la que le interesa a Weber, sino los efectos de aquélla sobre la configuración del modo de vida de los creyentes. Lo que Weber indaga son los «impulsos psicológicos» que, originados por una determinada fe religiosa y por determinadas prácticas religiosas, llevan al creyente a un determinado modo de vida. En su búsqueda del origen del «espíritu capitalista» se dirige

no a la doctrina protestante ni a las prácticas religiosas, sino a las consecuencias que la doctrina y la práctica de la religión tienen para la vida práctica, es decir, a los estímulos psicológicos que aquéllas producen para llevar una determinada conducta práctica (EP 110-111): ¿cómo se producen en el calvinismo y en el protestantismo ascético en general los impulsos para una vida metódica y racional en el mundo? ¿Qué estimula a esos creyentes a llevar una conducta sistemática y controlada permanentemente? Para encontrar una respuesta explicativa de la motivación de los creyentes para desarrollar un modo de vida racional y sistemático, Weber analiza las consecuencias prácticas de la doctrina de la predestinación calvinista.

Según esta doctrina, Dios ha decidido desde la eternidad condenar a una parte de la humanidad y salvar a la otra, sin que los hombres puedan hacer nada para alterar este designio divino. Las consecuencias inmediatas de esta doctrina son la absoluta carencia de valor de todo lo creado, pues sólo Dios y su voluntad importan, y el sentimiento de una extraña soledad interior del individuo, pues el individuo tiene que hacer su camino solo –sin ningún tipo de ayuda sacramental o de las buenas obras– frente a un destino inalterable, establecido desde la eternidad. El mundo está destinado a servir a la autoglorificación de Dios y el cristiano está destinado a aumentar la gloria de Dios en el mundo mediante el cumplimiento de sus mandamientos. Sólo la gloria de Dios importa: el mismo amor al prójimo y el trabajo profesional adquieren un peculiar carácter impersonal y objetivo, pues se cultivan no por amor a las criaturas, sino por servir al orden racional del mundo que Dios ha determinado. Pero el dogma de la predestinación no explica por sí mismo por qué los creyentes calvinistas desarrollaron un modo de vida caracterizado por el autocontrol y la sistematización, ni por qué aquel dogma no condujo al fatalismo o a la indiferencia moral. A este respecto, Weber observa que los sucesores de Calvino se ocupa-

ron, a diferencia de éste, de una cuestión que se convirtió además en prioritaria en la práctica pastoral: la cuestión de la *certitudo salutis*, es decir, la pregunta de si el individuo puede conocer si está entre los elegidos o no, si puede lograr la certidumbre de su salvación. Los textos que Weber analiza le ponen de manifiesto que los pastores calvinistas predican a sus creyentes que tienen la obligación de sentirse elegidos, pues si faltaba esa seguridad de estar elegidos era señal de una fe insuficiente, y les recomiendan un trabajo infatigable como el medio más apropiado para conseguir esa seguridad. El trabajo sin descanso, aunque no sirve para «conquistar» la salvación, sí puede liberar al creyente del miedo acerca de su salvación. Ahora bien, en el cómo se realiza ese trabajo encuentra Weber la característica esencial y diferenciadora del calvinista: «el Dios del calvinismo [...] exige de los suyos [...] no "buenas obras", sino una "vida santa", es decir, una santificación por las obras elevada a *sistema*» (EP 138). Dios no le pide al creyente que haga buenas obras aisladas, pues el elegido, que sigue siendo criatura, siempre queda con todas las obras que haga a una distancia infinita por debajo de las exigencias de Dios. Dios le pide una «vida santa», es decir, una vida que esté, en su totalidad, orientada sistemáticamente a la gloria de Dios. Las obras son, individualmente, insuficientes para la gloria que Dios quiere para sí mismo. La voluntad de Dios y su gloria se convierten en el criterio organizador y sistematizador de la vida del creyente. Sólo una vida así, tendente a eliminar la naturalidad del disfrute de la vida instintiva, se les presenta a los creyentes calvinistas como el único medio posible para servir a la gloria de Dios. Sólo así se elimina la divinización de las criaturas para que pueda brillar únicamente la gloria de Dios. Y sólo con una conducta sistemática y racional se puede *acreditar* el conocimiento de estar entre los elegidos: el estado de gracia es un estado que separa al hombre del mundo natural, de la vileza de lo creado, y su posesión sólo puede acreditarse mediante esa conducta racional y ascética,

diferente y superior a la del hombre natural. De la necesidad de acreditar su estado de gracia se deriva, por tanto, el impulso para llevar una vida racional.

Este impulso para el establecimiento de una vida sistemática y racional -ascética- está presente en las distintas corrientes del protestantismo ascético, aunque no todas ellas se basaran ya en la doctrina de la predestinación[11] (EP 192). Y lo decisivo es que este modo de vida racional se presenta como un modo de vida que se puede exigir a todos los que quieren estar seguros de su estado de gracia: la conducta racional no es un *opus supererogationis*, es decir, no es un «plus» sólo para algunos por encima de un nivel mínimo exigible a todos. Esta racionalización de la vida en el mundo, sin embargo, no es para la gloria de este mundo. El mundo se les presenta como simple material, como campo de pruebas donde se cumple el deber cristiano de aumentar la gloria de Dios a través de una conducta racional, como lugar de acreditación del creyente que busca la certidumbre de su salvación. En esta racionalización de la vida en el mundo, pero que no es para este mundo ni de este mundo, sino que es acreditación del estado de gracia del creyente, se resume la concepción de la actividad productiva del protestantismo ascético, su idea de *profesión*, diferente no sólo del catolicismo sino también del luteranismo.

5. Modo de vida racional puritano/mentalidad capitalista

Una vez que Max Weber ha expuesto que el modo de vida racional en el mundo procede de la necesidad religiosa del cre-

11. El pietismo, aunque no tiene totalmente la misma base doctrinal que el calvinismo, también fomenta un modo de vida ascético: para una de sus personalidades más descollantes, Francke, el trabajo es también el medio ascético por excelencia (EP 163-164). El baptismo, que no fundamenta su moral en la doctrina de la predestinación, sino en la importancia de la conciencia como revelación individual de Dios, también fomenta la vida ascética -y la actividad económica- (EP 190).

yente de acreditar con su conducta su estado de gracia, pasa a mostrar las consecuencias de ese modo de vida sobre la formación de esa mentalidad económica moderna, a la que él ha denominado espíritu capitalista. Y, en este punto, Weber llega a la conclusión de que el modo de vida racional y metódico del protestantismo ascético favoreció el espíritu capitalista, el cual consiste básicamente en una conducta económica racional[12]. Para llegar a esta conclusión, Max Weber analiza las obras pastorales del anglicano Richard Baxter (1615-1691), *Saints' Everlasting Rest* y *A Christian Directory*, a las que considera una guía paradigmática desde el punto de vista puritano para la vida práctica, y recoge en especial sus consejos sobre la riqueza, el aprovechamiento del tiempo, el ascetismo sexual y sobre el sentido del trabajo infatigable (EP 195-209). Lo que Weber destaca en la obra de Baxter es que en ella siempre está presente una lucha contra la dependencia de los bienes materiales y la riqueza, pero que esto no significa una lucha contra la riqueza y el lucro en sí mismos, sino contra las tentaciones que van asociadas a ellos. Es contra el recrearse en la riqueza contra lo que previene Baxter y contra el afán de riqueza con el fin último de ser rico. Por el contrario, a la riqueza como fruto del trabajo profesional la considera una bendición de Dios y al trabajo profesional sistemático lo convierte en el medio ascético más elevado y en la acreditación más visible y segura del cristiano regenerado (EP 224).

Es precisamente en este ascetismo de una vida racional en el mundo donde Weber encuentra el origen de la mentalidad económica capitalista. Sus observaciones al respecto se pueden resumir en los siguientes puntos: *a)* el ascetismo está en contra del disfrute de la vida de los instintos, la cual aleja al

12. Véase EP 227, donde Weber resalta que este fomento de la vida racional por parte de los puritanos tiene mayor relevancia que el mero fomento de la formación de capital.

hombre no sólo de la religiosidad sino también del trabajo profesional; *b)* la prohibición puritana de la divinización de las criaturas –pues todo lo que se dedique a objetivos personales se le quita al servicio de la gloria de Dios– está en la base de la tendencia a uniformar el estilo de vida, que fomenta el interés capitalista por la estandarización de la producción; *c)* en íntima conexión con lo anterior, la idea de que el hombre es simplemente un administrador de la riqueza que le ha sido confiada, de la que tiene que rendir cuentas y de la que no puede disponer a su capricho, conduce al nacimiento de una obligación del hombre respecto a la riqueza: los intereses individuales ceden ante la obligación de seguir produciendo riqueza, lo cual libera al afán de lucro de sus cadenas e impedimentos tradicionales. Esto quiere decir, en definitiva, que los elementos constitutivos de la mentalidad capitalista están presentes, por tanto, en la concepción puritana del trabajo y de la vida en el mundo. Aunque esta base moral y religiosa puritana terminaría por desaparecer en la evolución posterior del capitalismo, Weber señala que la viva religiosidad del siglo XVII había legado a los empresarios capitalistas una enorme buena conciencia en su actividad de enriquecimiento, siempre que éste se realizara de forma legal, y les había puesto a su disposición obreros austeros y concienzudos, que consideraban asimismo que el trabajo era una *profesión,* es decir, una actividad grata y querida por Dios (EP 229-232).

El descubrimiento de la coincidencia entre mentalidad capitalista –que por su concepción de la actividad económica rompe con la concepción tradicional, «natural», del trabajo– y la moral del protestantismo ascético lleva a Weber a concluir su investigación con una imputación histórica de la primera a la segunda en los siguientes términos: uno de los elementos de la mentalidad capitalista y de la civilización moderna en general, concretamente el modo de vida racional resultante de considerar la actividad económica como una *profesión,* nació del ascetismo cristiano (protestante) (EP

232). Esta mentalidad capitalista, que entendía la actividad económica con una referencia moral y religiosa, y que, según Weber, impulsó el desarrollo económico capitalista moderno, desapareció posteriormente del capitalismo, pues éste, al disponer ya de una base mecánica-maquinista, no necesitó ya de ese motor. Y la relación originaria que el puritano había tenido con los bienes materiales y la riqueza se alteró considerablemente: lo que para el puritano había sido un abrigo ligero del que podía prescindir, pues la riqueza recibía su sentido de la función de acreditación de la gracia en la que se insertaba, se transformó en un caparazón de acero, con un poder irresistible sobre el hombre y despojado de todo sentido metafísico o ético-religioso. Esta transformación, este «proceso de secularización», significa, por un lado, que la religión produjo su efecto económico máximo después de que «la tensa búsqueda del reino de Dios hubiera comenzado a diluirse paulatinamente en la austeridad de la virtud profesional, después de que se extinguieran poco a poco sus raíces religiosas y se dejara sitio a un utilitarismo del mundo del más acá» (EP 228). Pero esto significa, al mismo tiempo, que, con el éxito económico, el compromiso económico se liberó de sus raíces religiosas. Éste es el destino paradójico de la ética protestante: primeramente, la interpretación protestante del mundo lo desvaloriza como un cosmos de cosas sin valor en sí, y luego, lo convierte en un objeto que debe ser dominado racionalmente, pues un mundo sin valor desde el punto de vista religioso ya no disfruta de ninguna protección especial. Pero posteriormente, este mundo profano impone sus propias condiciones, con la consecuencia de que se vuelve inmune progresivamente a los postulados religiosos. Si al principio el protestantismo ascético había desvalorizado el mundo, éste desvaloriza luego la ética protestante.

Con la imputación causal del espíritu capitalista a la religiosidad protestante (ascética), es decir, con la imputación de una mentalidad económica racional a la moral protestante,

Weber altera radicalmente la relación usual que en su época, y en épocas anteriores, se había establecido entre racionalidad y religión. Si usualmente se pensaba que la racionalidad moderna era ajena a la religión y que la religión era más bien un obstáculo para la razón, Weber afirma que la racionalidad económica moderna procede de la religión. Aunque Weber no desarrolla completamente en *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* lo que entiende por racionalidad, sí se refiere expresamente a la imposibilidad de entenderla como un proceso global de la razón y omnicomprensivo de todos los ámbitos de la realidad (EP 82-84). En el punto concreto de la mentalidad capitalista se viene a poner de manifiesto, según Weber, que ésta no es un fenómeno parcial dentro de ese supuesto proceso general, sino el resultado -racional- de una religión concreta. El camino hacia la modernidad, en definitiva, ha venido determinado no por el racionalismo de una razón autónoma, sino por la ética, racional, de una religión[13].

La imputación causal del «espíritu» capitalista a la ética racional de base calvinista es, por otra parte, un ejemplo concreto de cómo se opera en las que Weber denomina «ciencias culturales», es decir, esas ciencias cuyo criterio específico de investigación está constituido por la significación que para la civilización o la cultura tiene un determinado hecho. En la investigación histórica acometida en *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo,* la significación de la religión protestante (calvinista) para la civilización moderna estriba en haber generado esa mentalidad económica nueva, enemiga del tradicionalismo, a la que Weber denomina «espíritu» capitalista. Esta imputación no implica ningún juicio de valor sobre el calvinismo en relación con el luteranismo o el catoli-

13. Sobre las peculiaridades del racionalismo occidental, véase la «Nota preliminar» (Vorbemerkung) a *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tubinga, 1968, 3.ª ed., 1-16.

cismo, sino que se limita solamente a establecer la relevancia para la cultura de un determinado dato histórico[14].

6. Nota sobre la presente edición

La primera edición de *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* fue publicada por Weber en 1904-1905, en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. En el volumen 20, de noviembre de 1904, apareció la primera parte (pp. 1-51), y en el volumen 21, de junio de 1905, apareció la segunda (pp. 1-110). En 1920, al publicarse conjuntamente los trabajos de Weber sobre sociología de la religión como *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS), en tres volúmenes, en el primer volumen se incluyó, después de una «Nota preliminar» que Weber había redactado expresamente para esta publicación conjunta, una segunda edición de *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (GARS I, 17-206). Esta segunda edición contenía algunos añadidos y algunos cambios en relación con la primera de 1904-1905. Todos estos cambios y añadidos de 1920 figuran en la presente edición como Apéndice, y los números entre corchetes en el texto remiten a ellos. La presentación de los mismos y la numeración de las notas a pie de página siguen la edición de la *Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, realizada por Klaus Lichtblau y Johannes Weiss (Bodenheim, 2000, 3.ª ed.), quienes han introducido una numeración correlativa de las notas para facilitar su lectura, a diferencia de la que tenía el texto original de Weber en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

Por último, es conveniente añadir, que, como la segunda versión de la *Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*

14. Sobre el estatus de la ciencia social que quiere practicar Weber, véase su artículo «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» (1904), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1968, 3.ª ed., 146-214 (existen varias traducciones al castellano).

forma parte del primer volumen de los anteriormente mencionados GARS, las expresiones de Weber en los añadidos de 1920 relativas a «más adelante» se refieren a los trabajos siguientes de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* y no a la presente obra. Su obra *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (La ética económica de las religiones universales)*, mencionada por Weber en repetidas ocasiones, se encuentra precisamente a partir de la página 237 del primer volumen de los GARS.

JOAQUÍN ABELLÁN

Bibliografía

A) *Escritos de Max Weber*

«Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1904), 1-54; 21 (1905), 1-110.

Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, 1920, vol. 1, 17-206.

Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus. Edición e introducción de Klaus Lichtblau y Johannes Weiss. Bodenheim, 2000, 3.ª ed.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*. 3 vols. Trad. de José Almaraz y Julio Carabaña. Madrid, Taurus, 1998, vol. 1, pp. 25-202.

Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden «Kritischen Beiträgen», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 25 (1907), 243-249 (también en Max Weber, *Die protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 27-37).

Bemerkungen zu der vorstehenden «Replik», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26 (1908), 275-283 (también en Max Weber, *Die protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 44-56).

Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 30 (1910), 176-202 (también en Max Weber, *Die protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 149-187).

Antikritisches Schlusswort zum «Geist des Kapitalismus», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 31 (1910), 554-599 (también en Max Weber, *Die protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 283-345 [incompleto]).

B) *Sobre la vida y la obra de Max Weber*

WEBER, Marianne, *Max Weber. Una biografía.* Trad. cast. de J. Benet y Jorge Navarro. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1995.

HENNIS, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung.* Tubinga, 1987. (Existe trad. cast. del cap. I, «El problema central de Max Weber», en *Revista de Estudios Políticos* 33 [1983], 49-99, y del cap. II «El tema de Max Weber», en C. Iglesias [comp.], *Política y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral.* Madrid, 1987, vol. II.)

KÄSLER, Dirk, *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung.* Frankfurt a. M., 1995.

MITZMANN, Arthur, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* (1969). Madrid, Alianza Edit., 1976.

MOMMSEN, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920. Tubinga, 1974, 2.ª ed.

C) *Sobre la ética protestante y el capitalismo*

DISSELKAMP, Annette, *L'Étique protestante de Max Weber.* París, 1994.

DÜLMEN, Richard van, «Protentatismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte», en Christian GNEUSS/Jürgen KOCKA (eds.), *Max Weber, Ein Symposium.* Múnich, 1988, 88-101.

EISENSTADT, Shmuel N. (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View.* Nueva York, 1968.

FISCHER, Hans Karl, «Kritische Beiträge zu Professor Max Webers

Abhandlung 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 25 (1907), 232-242 (también en Max Weber, *Die protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 11-26).

— «Protestantische Ethik und "Geist" des Kapitalismus. Replik auf Herrn prof. Max Webers Gegenkritik», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26 (1908), 270-274 (también en Max Weber, *Die Protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968, 38-43).

GUTTANDIN, Friedhelm, *Einführung in die «Protestantische Ethik Max Webers».* Opladen/Wiesbaden, 1998.

KAUFHOLD, Karl Heinrich, y otros (eds.), *Max Weber und seine «Protestantische Ethik». Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte der ökonomischen Rationalität.* Düsseldorf, 1992.

KÜENZLEN, Gottfried, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung.* Berlín, 1980.

LEHMANN, Hartmut / ROTH, Günther (Hg.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts.* Cambridge-Nueva York-Melbourne, 1993.

LEHMANN, Hartmut, *Max Webers «Protestantische Ethik».* Göttingen, 1996.

LICHTBLAU, Klaus / WEISS, Johannes, *Einleitung a Max Weber, Die protestantische Ehtik und der «Geist» des Kapitalismus.* Weinheim, 2. Aufl. 1996 (1993), VII-XXXV.

PARSONS, Talcott, *Der Begriff des Kapitalismus in den Theorien von Max Weber und Werner Sombart.* Tesis doctoral, Universidad de Heidelberg, 1929. Publicada también como «Capitalism in recent German Literature: Sombart and Weber», en *The Journal of Political Economy*, 36 (1928), pp. 641-661; 37 (1929), pp. 31-51.

RACHFAHL, Felix, «Kalvinismus und Kapitalismus», en *Max Weber: Die Protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968.

— «Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus», en *Max Weber: Die Protestantische Ethik. Band II. Kritiken und Antikritiken.* Ed. de Johannes Winckelmann, Gütersloh, 1968.

RAPHAËL, Freddy, *Judaïsme et Capitalisme. Essai sur la Controverse entre Max Weber et Werner Sombart.* París, 1982.

ROTH, Günther, «Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Max Webers "Protestantischer Ethik"», en KAUFHOLD, 1992, 43-68.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber.* Madrid, Trotta, 1996.

SCHLUCHTER, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums.* Frankfurt-Main, 1988.

— *Religion und Lebensführung.* 2 vols. Frankfurt a.M., 1988.

— *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus.* Tubinga, 1979.

— «Ethik und Kapitalismus», en *Berliner Journal für Soziologie* 3 (1995), 335-347.

SCHRÖDER, Hans-Christoph, «Max Weber und der Puritanismus», en *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), 459-478.

SEYFARTH, Constans / M. SPRONDEL, Walter (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers.* Frankfurt a.M., 1973.

TAWNEY, Richard Henry, *Religion and the Rise of Capitalism.* Londres, 1926.

D) *Otros*

BRENTANO, Lujo, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte.* Leipzig, 1923.

— *Die Anfänge des modernen Kapitalismus.* Múnich, 1916.

— *Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands.* Vol. 2. Jena, 1927.

GOTHEIN, Eberhard, *Wirtschaftgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften.* Estrasburgo, 1892. Reimpresión: Nueva York, 1970.

JELLINEK, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte.* Leipzig, 1895 (2.ª ed.: 1904).

SOMBART, Werner, *Der Bourgeois.* Múnich y Leipzig, 1913.

— *Der moderne Kapitalismus.* Leipzig, 1902.

— *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* Leipzig, 1911.

WITTICH, Werner, *Deutsche und französische Kultur in Elsass.* Estrasburgo, 1900.

La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo [1]

I. El problema

Sumario: 1. Confesión y estructura social.–2. El «espíritu» del capitalismo.–3. El concepto de profesión de Lutero [2]. *Objeto de la investigación.*

1. Una ojeada a las estadísticas sobre las profesiones en un país confesionalmente mixto suele mostrar un fenómeno con, relativamente, escasas excepciones y desviaciones[1], que ha sido comentado apasionadamente, en repetidas ocasiones, en la prensa y en la bibliografía católica y en los congresos católicos de Alemania de los últimos años[2]: el carácter preponderantemente *protestante* tanto del empresariado y de los capi-

1. No todas estas excepciones, pero sí la gran mayoría, se explican por el hecho de que la confesionalidad de los obreros de una industria depende, en *primer* lugar, naturalmente de la confesión de la localidad en la que se encuentre o del territorio de reclutamiento de sus obreros. Esta circunstancia produce confusión, a primera vista, en el cuadro que suministran algunas estadísticas sobre las confesiones, como las de la provincia del Rin. Además, las cifras sólo con concluyentes evidentemente con un recuento más amplio de los oficios concretos y con una mayor especialización. Si no, a veces, se ponen juntos bajo la categoría de «directores de empresa» a grandes empresarios y a «maestros artesanos» que trabajan solos. [3]

2. Véase, por ej., SCHELL, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Würzburg, 1897, p. 31; *v.* HERTLING, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Friburgo, 1899, p. 58.

talistas como de los niveles superiores y cualificados de los obreros, en concreto del personal con formación técnica o comercial superior de las empresas modernas[3]. Este fenómeno lo encontramos reflejado en los datos de las estadísticas confesionales no sólo en aquellos lugares donde la diferencia de confesión coincide con una diferencia de nacionalidad y, por ello, con un diferente grado de desarrollo cultural –como ocurre en el este de Alemania entre alemanes y polacos–, sino en casi todos los lugares en los que el desarrollo capitalista [4] tuvo mano libre para organizar profesionalmente a la población y transformar su estructura social de acuerdo con sus propias necesidades –y cuanto más ha sucedido esto, con mayor claridad se ha dado el fenómeno–. Esta destacada y relativamente mayor participación de los protestantes, es decir, su mayor porcentaje respecto al conjunto de la población en la posesión del capital[4], en la dirección y en los niveles superiores del trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales modernas[5], hay que atribuirlo, por supuesto, en parte a razones *históricas*[6] que están situadas en un pasado lejano y en las que la pertenencia a una confesión religiosa no aparece

3. Uno de mis discípulos trabajó hace unos años el material estadístico más detallado que poseemos sobre estas cosas, la estadística sobre las confesiones *de Baden*. Véase MARTIN OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Tübingen und Leipzig 1901 (vol. IV, Heft 5 de las Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen). Los datos y cifras que se exponen después como ilustración proceden de este trabajo.

4. En Baden, por ejemplo, en el año 1895, cada 1.000 evangélicos pagan una cantidad de 954.000 marcos en impuestos sobre las rentas del capital; cada 1.000 católicos, 589.000 marcos en impuestos sobre las rentas del capital. Los judíos, con más de 4 millones de marcos por cada 1.000 personas, van naturalmente a la cabeza. (Las cifras según Offenbacher, ob. cit., p. 21.)

5. Aquí hay que comparar todas las explicaciones del trabajo de Offenbacher.

6. También sobre este punto hay una exposición más detallada para Baden en los dos primeros capítulos del trabajo de Offenbacher.

como *causa* de los fenómenos económicos, sino, hasta cierto punto, como *consecuencia* de los mismos. La participación en esas funciones económicas presupone a veces la posesión de capital y, otras, una costosa educación y, la mayor parte de las veces, ambas cosas, estando unida, por tanto, a la posesión de una riqueza heredada o, sin duda, a un cierto nivel de bienestar. Precisamente muchos de los territorios más ricos del Imperio Alemán, los más desarrollados económicamente y los más privilegiados por la naturaleza o por su situación, y en particular la mayor parte de las *ciudades* ricas, se habían convertido al protestantismo en el siglo XVI y sus consecuencias favorecen *todavía hoy* a los protestantes en su lucha económica por la vida. Y entonces surge la pregunta *histórica:* ¿qué *fundamento* tenía esta fuerte predisposición de los territorios más desarrollados económicamente para una revolución eclesiástica? Y la respuesta no es *en absoluto* tan fácil como se podría creer en un principio. Es cierto que la eliminación del tradicionalismo económico aparece como un elemento que debió favorecer de manera esencial la tendencia a dudar incluso de la tradición religiosa y a rebelarse contra las autoridades tradicionales. Pero en este punto hay que tomar en consideración, y esto se olvida hoy con frecuencia, que la Reforma no significó tanto la *eliminación* de la autoridad de la Iglesia sobre la vida en general como, más bien, una sustitución de la forma de autoridad existente entonces por *otra:* la sustitución de un poder, en muchas ocasiones casi sólo formal, muy cómodo y que en aquella época se hacía sentir poco en la práctica, por una reglamentación completa del modo de vida, infinitamente pesada y seria y que penetraba en todas las esferas de la vida familiar y pública con la mayor intensidad que se pueda pensar. El poder de la Iglesia católica –«que castiga a los herejes, pero es suave con los pecadores», como era entonces aquél, aún más que hoy– lo soportan en la actualidad pueblos con una fisonomía [5] económica totalmente moderna, pero el poder del calvinismo

tal como estuvo vigente en el siglo XVI en Ginebra y en Escocia, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII en grandes partes de los Países Bajos y en el siglo XVII en Nueva Inglaterra y temporalmente en Inglaterra, sería para nosotros la forma más insoportable del control eclesiástico del individuo que podría darse [6]. Lo que encontraban reprochable *aquellos reformadores,* que surgieron precisamente en los países *más desarrollados económicamente,* no era que hubiera *demasiado* control religioso-eclesiástico de la vida, sino que hubiera *demasiado poco.* ¿Cómo pudo ocurrir, pues, que precisamente estos países más desarrollados económicamente, y dentro de ellos precisamente las clases «burguesas» ascendentes desde el punto de vista económico –como veremos todavía–, no sólo permitieran sobre sí esa [7] tiranía puritana, sino que, en su defensa, desarrollaran un heroísmo que las *clases burguesas como tales* en raras ocasiones habían conocido antes y que, después, no conocerían jamás: «the last of our heroism», como dice Carlyle y no sin razón?

Pero sigamos: si, como hemos dicho, ese porcentaje más elevado de protestantes en la propiedad de capital y en los puestos directivos de la economía moderna podría explicarse hoy sencillamente, en parte, como consecuencia de una situación patrimonial recibida históricamente y superior a la media, por otro lado, sin embargo, existen fenómenos en los que esta relación de causalidad *no* es tan clara. Entre éstos están los siguientes, por no mencionar nada más que algunos: en primer lugar, la diferencia en el tipo de enseñanza superior a la que los padres católicos, a diferencia de los protestantes, suelen orientar a sus hijos; esta diferencia se puede demostrar con carácter general en Baden y en Baviera y, por ejemplo, en Hungría. El hecho de que el porcentaje de católicos entre los estudiantes y bachilleres de las instituciones educativas «más elevadas» está, en su conjunto, por debajo de su porcentaje respecto a la pobla-

ción[7], se imputará, en una parte considerable, a las diferencias ya mencionadas de patrimonio. Pero el hecho de que, *dentro* de los bachilleres católicos, el porcentaje de aquellos que provienen de instituciones modernas y apropiadas para una preparación para estudios *técnicos* y para las profesiones *industriales-comerciales* –para una vida con una actividad burguesa, en definitiva–, como son los Realgymnasien, las Realschulen, las Bürgerschulen superiores, etc., esté de nuevo *muy por debajo* del porcentaje de los protestantes[8], prefiriendo los católicos la formación que ofrecen los institutos humanistas, es un fenómeno que no se explica con lo *anterior*, sino que, más bien al contrario, hay que tomarlo en consideración para explicar *por su parte* el reducido porcentaje de católicos existente en la actividad capitalista.

7. De la población de Baden en 1895 un 37,0% eran protestantes, un 61,3% católicos y un 1,5% judíos. Pero la confesionalidad de los escolares se estableció, en 1885-1891, sobre la base de las escuelas secundarias y *no* obligatorias, como sigue (según Offenbacher, ob. cit., p. 16):

	Protestantes	Católicos	Judíos
Gymnasien	43 %	46%	9,5 %
Realgymnasien	69%	31 %	9 %
Oberrealschulen	52%	41 %	7 %
Realschulen	49 %	40 %	11 %
Höhere Bürgerschulen	51%	37 %	12 %
Media	48 %	42 %	10 %

Este mismo fenómeno se da en Prusia, Baviera, Wurtemberg, Alsacia-Lorena y Hungría (véanse las cifras en Offenbacher, ob. cit., pp. 18 y s.).

8. Véanse las cifras de la nota anterior, según las cuales la frecuencia total de los católicos en instituciones educativas de nivel secundario –que está un tercio por debajo del porcentaje de la población católica– *sólo* se supera algunos puntos en los Gymnasien (básicamente como medio para una formación previa a los estudios de Teología). Hay que destacar como una nota característica, con relación a explicaciones posteriores, que, en Hungría, los *reformados* registran este fenómeno típico del porcentaje protestante en las escuelas secundarias de una manera aún más acentuada (Offenbacher, ob. cit., p. 19, nota al final).

Pero más llamativa aún es una observación que ayuda a comprender el reducido porcentaje de católicos entre los *obreros* cualificados de la gran industria moderna. El conocido fenómeno de que las fábricas buscan su mano de obra cualificada entre el personal joven de los *oficios artesanos*, dejando, por tanto, en manos de éstos la formación previa de su mano de obra y arrebatándosela después de realizada esa formación previa, se observa en los oficiales artesanos protestantes en una medida mucho mayor que entre los católicos. Entre los oficiales artesanos, los católicos muestran, con otras palabras, una tendencia más fuerte a *permanecer* en el artesanado, llegando a ser por lo general *maestros* artesanos, mientras que los protestantes afluyen en mayor cantidad a las fábricas para ocupar los niveles superiores de los obreros cualificados y del funcionariado industrial[9]. En estos casos la relación de causalidad es, sin duda, que las características *mentales adquiridas por educación* –en estos casos a través de la educación generada por la atmósfera religiosa de la familia y de la localidad– determinaron la elección de la profesión y el posterior destino profesional.

Esta reducida participación de los católicos en la vida productiva moderna en Alemania resulta tanto más llamativa por cuanto se opone a la experiencia [8] frecuente en la actualidad de que las minorías religiosas o nacionales, enfrentadas como «dominadas» al grupo «dominante» *a causa de* su exclusión voluntaria o involuntaria de los puestos políticamente influyentes, suelen lanzarse a la vida productiva con una intensidad especialmente *profunda,* de modo que sus miembros más capacitados buscan aquí la satisfacción de la ambición, que no se puede emplear en el servicio al Estado. Así sucede *hoy* de manera innegable con los polacos de Rusia y de Prusia [9], que se encuentran en un indudable progreso

9. Véanse las pruebas en Offenbacher, ob. cit., p. 54, y las tablas al final del trabajo.

económico –a diferencia de la Galitzia dominada por ellos–, y así sucedió antes con los hugonotes en Francia bajo Luis XIV, con los disidentes y los cuáqueros en Inglaterra y –*last but not least*– con los judíos desde hace dos mil años. Pero en los católicos de Alemania no observamos nada semejante o, por lo menos, nada que salte a la vista, ni tampoco registraron [10] en el pasado un desarrollo *económico* particularmente destacado en las épocas en que fueron perseguidos, o meramente tolerados, en Holanda o en Inglaterra [11]. Por esto, la razón de este distinto comportamiento ha de buscarse, en lo fundamental, en las características internas de las confesiones religiosas, y *no* en la [12] situación histórico-política exterior de éstas[10].

Interesaría, por tanto, investigar *qué* elemento de las confesiones religiosas es, o ha sido, el que ha tenido, o incluso tiene todavía, un efecto en esta orientación descrita anteriormente. Con una mirada superficial y partiendo de ciertas impresiones modernas, uno podría estar tentado a formular la contraposición en los siguientes términos: que el mayor «alejamiento del mundo» del catolicismo y los rasgos ascéticos que muestran sus ideales más elevados deberían educar a sus militantes en una mayor indiferencia respecto a los bienes de este mundo. Esta explicación se corresponde, en realidad, con el esquema popular usual en la actualidad respecto a la valoración de ambas confesiones. Desde el lado protestante se utiliza esta concepción para criticar los ideales ascéticos (reales o supuestos) del modo de vida católico; desde el lado católico se responde

10. Esto no excluye, naturalmente, que también haya tenido consecuencias muy importantes la situación histórico-política y no está en contradicción con esto, como se explicará después, el hecho de que tuviera una significación determinante para el desarrollo de toda la vida de algunas sectas protestantes y con efectos sobre su participación en la vida económica el que esas sectas representaban *minorías pequeñas*, y por tanto homogéneas, como sucedió realmente, por ejemplo, con los calvinistas *estrictos* en todos los lugares fuera de Ginebra y de Nueva Inglaterra, incluso allí donde dominaron políticamente. [13]

con el reproche de «materialismo», como consecuencia de la secularización de todos los ámbitos de la vida realizada por el protestantismo. Un escritor moderno ha creído poder formular esta contraposición entre ambas confesiones respecto a la vida productiva en los términos siguientes: «El católico [...] es más tranquilo; dotado de un menor afán de lucro, se entrega a una vida lo más segura posible, aunque con menores ingresos, más que a una vida excitante, en peligro, aunque eventualmente le trajera riqueza y honores. El lenguaje popular dice en broma: o comer bien o dormir tranquilos. Según esto, al protestante le gusta comer bien, mientras que el católico quiere dormir tranquilo»[11]. Aunque con este «querer comer bien» se caracteriza de manera incompleta, en realidad, la motivación de esa parte de los protestantes, en *Alemania* y *para el presente*, que es más indiferente desde el punto de vista eclesiástico, sí es una caracterización correcta, al menos en parte. Pero en el pasado las cosas no sólo fueron muy distintas, pues lo característico de los puritanos ingleses, holandeses y americanos era, como es conocido, todo lo contrario del «goce mundano», siendo eso incluso uno de sus rasgos caracterológicos que resultan *más importantes* para nosotros, como veremos más adelante, sino que el protestantismo francés, por ejemplo, ha conservado hasta hoy en gran medida el carácter acuñado por las iglesias calvinistas en general, y en particular por las iglesias «bajo el sufrimiento» en la época de las guerras de religión. Sin embargo, ¿o quizás precisamente por ello? (esto tendremos que preguntárnoslo más adelante), fue uno de los soportes más importantes del desarrollo industrial y capitalista de Francia, como es sabido, y siguió siéndolo en las pequeñas dimensiones en que la persecución lo permitió. Si a esta seriedad y a esta predominancia de los intereses religiosos en el modo de vida se las quiere llamar «alejamiento del mundo», entonces los *calvinistas* franceses

11. Dr. Offenbacher, ob. cit., p. 68.

fueron y son tan ajenos al mundo como los católicos alemanes (en general) o, por lo menos, los *católicos* de Alemania del Norte, para quienes su catolicismo es, sin duda, un asunto del corazón en una medida que no la tiene ningún otro pueblo de la tierra; y *ambos* se diferencian del grupo religioso predominante en la misma dirección: se diferencian de los católicos de Francia, que son muy «gozosos de la vida» en sus capas sociales bajas y expresamente enemigos de la religión en sus capas altas, y se diferencian de los protestantes de Alemania, que están ascendiendo actualmente en la vida productiva y son predominantemente indiferentes desde el punto de vista religioso en sus capas altas[12]. Estos paralelismos muestran mejor que cualquier otra cosa y con la mayor claridad que no sirven para nada esas ideas tan vagas como el (supuesto) «alejamiento del mundo» del catolicismo, el (supuesto) «goce mundano» materialista del protestantismo y muchas otras cosas similares, porque, con esa generalidad, ni son acertadas en absoluto para hoy ni tampoco siquiera para el pasado. Pero aunque *quisiéramos* operar con esas ideas, otras observaciones que se imponen sin más, además de las ya hechas, nos sugieren la idea de si no habría que cambiar esa contraposición por una *afinidad* interna entre «alejamiento del mundo», «ascetismo» y religiosidad, por un lado, y participación en la actividad productiva capitalista, por otro.

Es muy llamativo, en realidad -por empezar con algunos elementos muy externos-, el gran número de representantes de las formas de religiosidad cristiana más intimistas que provienen de los círculos comerciales. El pietismo en particular debe una cantidad llamativamente grande de sus seguido-

12. Extraordinariamente finas observaciones sobre las peculiaridades características de las confesiones en Alemania y en Francia y sobre el cruce de esta contraposición con otros elementos culturales en la lucha entre nacionalidades en Alsacia, en el espléndido trabajo de W. WITTICH, «Deutsche und französische Kultur im Elsass» (*Illustrierte Elsässische Rundschau*, 1900; publicado también como separata).

res a esta procedencia. Cabría pensar en la existencia de una especie de efecto contrario a la «codicia de la riqueza» en personas con una naturaleza interior no adaptada a la profesión del comercio, y muchas veces, como en el caso de San Francisco de Asís y en el de muchos de esos pietistas, el proceso de «conversión» lo han explicado los propios convertidos por sus propias características personales. Y el frecuente y llamativo fenómeno de que empresarios capitalistas de gran vuelo -llegando hasta el caso de Cecil Rhodes- hayan salido de las casas parroquiales se podría explicar, de manera similar, como una reacción contra la educación ascética de su juventud. Sin embargo, este modo de explicación falla en aquellos casos en los que *coinciden* en las mismas personas y en los mismos grupos humanos un sentido magistral para la actividad capitalista [14] y esas formas de religiosidad más intensa que regulan y penetran toda la vida; y estos casos no son casos aislados, sino que constituyen precisamente una nota característica de grupos enteros en las iglesias y sectas protestantes más importantes históricamente. Esta coincidencia la muestra especialmente el calvinismo *en todos los lugares en los que apareció* [15]. De igual manera que en la época de la difusión de la Reforma el calvinismo estuvo poco ligado a *una* clase determinada en todos los países (como, en general, cualquiera de las confesiones protestantes), fue, sin embargo, realmente característico y hasta cierto punto «típico», por ejemplo, que entre los prosélitos de las iglesias de los hugonotes franceses hubiera una representación numéricamente muy fuerte de *monjes* e *industriales* (comerciantes, artesanos), y esto siguió siendo así en las épocas de la persecución[13]. Y también los españoles sabían que la «herejía» (es de-

13. Véase sobre este punto: Dupin de St. André, «L'ancienne église reformée de Tours. Les membres de l'église» (*Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme*, 4 s. t. 10). Aquí se podría entender de nuevo que el motivo impulsor era la búsqueda de la *emancipación* respecto de los controles conventua-

cir, el calvinismo de los Países Bajos) «fomentaba el espíritu del comercio» y [17] Gothein[14] denomina, con razón, a la diáspora calvinista como el «vivero de la economía del capital»[15]. Aquí se podría considerar decisiva la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa -de donde procedía predominantemente esta diáspora- o también la poderosa influencia del exilio y del salirse de las condiciones de vida tradicionales[16]. Pero en la misma Francia también era así la

les o eclesiásticos en general -esta idea les parece lógica a los críticos católicos-. Pero en contra de esta interpretación no sólo está el juicio de algunos contemporáneos rivales (incluyendo a Rabelais), sino que cosas como las reservas de conciencia, por ejemplo, de los primeros sínodos nacionales de los hugonotes sobre si un banquero podía ser Senior de una iglesia (por ej., el 1.er Sínodo, C. Partic., qu. 10, en Aymond, *Synod. Nat.*, p. 10) y las discusiones sobre la licitud del cobro de intereses, que volvió a plantearse continuamente en los sínodos nacionales, a pesar de la clara posición de Calvino al respecto, muestran, sin duda, una intensa participación de los interesados en esta cuestión, pero muestran *al mismo tiempo* que no pudo ser determinante el deseo de poder ejercer la «usuraria pravitas» sin el control de la confesión. [16]

14. *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds* I, 674.

15. Relacionadas con esto, las breves observaciones de SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* I, p. 380 [18].

16. Pues está totalmente demostrado que el mero hecho de cambiar de localidad era uno de los medios más importantes para su intensificación. La misma muchacha polaca a la que no se consigue sacar de la indolencia tradicionalista de su pueblo con ninguna oferta de un salario más favorable, cambia aparentemente de forma radical y es capaz de un rendimiento insospechado cuando va a trabajar al extranjero, en Sajonia. Lo mismo sucede con los obreros italianos emigrantes. Y que lo decisivo en este fenómeno no es *sólo* el efecto educativo de entrar dentro de un «ambiente cultural» superior -por muy importante que esto sea- se pone de manifiesto en que se da este mismo fenómeno allí donde el *tipo* de trabajo es el mismo que en su lugar de origen -en la agricultura, por ejemplo- y el alojamiento en barracones, etc., llega a producir incluso un *descenso* temporal en el nivel de vida, que *no se soportaría* en su lugar de origen. El mero hecho de trabajar en un ambiente totalmente distinto al habitual rompe el tradicionalismo y eso es lo «educativo». Apenas necesitamos señalar hasta qué punto descansa en esos efectos el desarrollo económico americano. En

situación en el siglo XVII, como es conocido por las luchas de Colbert. Incluso Austria –por no hablar de otros países– importó directamente en algunas ocasiones fabricantes protestantes. [22] Más espectacular aún resulta –por lo que sólo se necesita recordarlo– la conexión entre reglamentación religiosa de la vida y desarrollo intensísimo del sentido de los negocios en esa gran cantidad de sectas, de las que es proverbial precisamente su «alejamiento de la vida» y su riqueza: los *cuáqueros* y los *mennonitas* especialmente. El papel que los cuáqueros desempeñaron en Inglaterra y en Norteamérica les tocó a los mennonitas en los Países Bajos y en Alemania. El hecho de que el propio Federico Guillermo I permitiera a los mennonitas en Prusia oriental que fueran los agentes imprescindibles de la industria, a pesar de su negativa absoluta a hacer el servicio militar, es una realidad entre otras muchas conocidas que ilustra esto, pero una de las más fuertes por la peculiaridad de este rey. Por último, es sobradamente conocido que en los *pietistas* se daba también esta combinación de una piedad intensa y un sentido muy desarrollado para los negocios y para el éxito[17]: sólo hay que acordarse [26] de Calw; por eso no quisiéramos acumular más ejemplos en estos comentarios que son totalmente provisionales, pues ya estos pocos

la Antigüedad, se puede evidenciar una significación semejante en el exilio babilónico de los judíos echando mano de las inscripciones, se podría decir [19]. Pero para los calvinistas [20], la influencia de sus características religiosas actúa más allá de cualquier discusión como un factor independiente [21], como muestran las innegables diferencias de carácter económico existentes entre las colonias puritanas de Nueva Inglaterra, la católica Maryland, el Sur episcopaliano y la interconfesional Rhode Island.

17. Esto no excluye naturalmente que el pietismo [23] y otras corrientes religiosas se hayan opuesto después, por un espíritu patriarcalista, a ciertos «progresos» de la economía capitalista, por ejemplo, a dar el salto [24] al sistema de fábricas. Hay que distinguir claramente, como tendremos que ver en muchas ocasiones, entre el ideal al que *aspiraba* una determinada corriente religiosa y lo que su influencia en el modo de vida de sus seguidores *produjo* de hecho. [25]

ejemplos muestran una cosa: que ese «espíritu del trabajo» o del «progreso», o como se lo quiera llamar, cuyo despertar se tiende a atribuir al protestantismo no puede entenderse [27] en sentido «ilustrado», como suele hacerse en la actualidad. El viejo protestantismo de Lutero, de Calvino, de Knox, de Voët, tenía poco ver con eso que se llama hoy «progreso»; era un enemigo directo de aspectos enteros de la vida moderna, de los que actualmente ya no querría prescindir el confesional más radical. Así que si se puede encontrar una afinidad interna entre [28] el espíritu del protestantismo antiguo y la cultura capitalista moderna, tenemos que intentar buscarla, de grado o por fuerza, no en ese (supuesto) «goce mundano», más o menos materialista o antiascético, sino en sus rasgos puramente *religiosos*. Montesquieu dice de los ingleses (*Esprit des lois*, libro XX, cap. XX) que han «avanzado en tres cosas más que ningún otro pueblo del mundo: en la religiosidad, en el comercio y en la libertad». ¿Tendrá que ver su superioridad en el terreno de la actividad productiva –y su capacitación para las instituciones políticas libres, asunto este que tocaremos más adelante en otro contexto– quizá con ese récord de religiosidad, que Montesquieu les atribuye?

Si nos planteamos la pregunta en estos términos se nos presentan enseguida un montón de relaciones posibles que no se perciben con claridad. El objetivo tendrá que ser, precisamente, *formular* esto, que ahora se nos presenta de manera no clara, con la claridad que sea realmente posible dentro de esa inagotable variedad que se esconde en cada fenómeno histórico. Pero para poder hacer esto hay que abandonar necesariamente el terreno de estas ideas generales vagas, con las que se ha operado hasta ahora, y hay que intentar penetrar en las características y en las diferencias de esas grandes ideas religiosas, que nos han presentado históricamente las distintas formas de la religión cristiana.

Pero, antes, son necesarias algunas observaciones; en primer lugar, algunas observaciones sobre la peculiaridad del

objeto de cuya explicación histórica se trata y, luego, sobre el sentido en el que sea posible realmente esa explicación en el marco de esta investigación.

2. En el título de este estudio se ha utilizado el concepto «*espíritu* del capitalismo», que suena algo pretencioso. ¿Qué hay que entender por él? [29]

Si realmente se puede encontrar un objeto al que tenga sentido aplicarle esa denominación tiene que ser una «*individualidad histórica*», es decir, un conjunto de factores de la realidad histórica relacionados entre sí, al que nosotros le damos conceptualmente una unidad atendiendo a su *significación para la cultura.*

Pero como semejante concepto histórico se refiere, desde el punto de vista de su contenido, a un fenómeno que tiene significación en cuanto *individualidad,* no puede definirse según el esquema de «genus proximum, differentia specifica», sino que tiene que *componerse* con los elementos individuales propios que se toman de la realidad histórica. La comprensión definitiva del *concepto* no puede estar al comienzo de la investigación, sino al *final* de la misma: con otras palabras, sólo a lo largo de la exposición y como resultado esencial de la misma, se tendrá que mostrar cómo haya de formularse lo que entendemos aquí por el «espíritu» del capitalismo de la mejor manera posible, es decir, de la forma más adecuada para el punto de vista *que nos interesa a nosotros aquí.* Este «punto de vista», del que todavía hablaremos, no es, a su vez, el único posible desde el que se pueden analizar los fenómenos históricos que nosotros estamos considerando. Su consideración desde *otros* puntos de vista daría como rasgos «esenciales» de esta cuestión *otros* rasgos, como ocurre con *cualquier* fenómeno histórico; de lo que se deriva, sin más, que por «espíritu» del capitalismo no se puede o no se debe entender necesariamente *sólo* lo que *nosotros nos* represente-

mos de él como lo «esencial» para nuestra manera de enfocar los problemas. Esto se debe precisamente a la *naturaleza* de la «construcción de los conceptos históricos», la cual no pretende, para sus objetivos metodológicos, reducir la realidad histórica a conceptos genéricos abstractos, sino que pretende estructurarla bajo formas concretas [30] con una impronta inevitable e invariablemente *individual*.

Si, no obstante, hay que determinar el objeto de cuyo análisis y de cuya explicación histórica se trata –lo cual hay que hacer necesariamente–, no se puede tratar, por tanto, de una «definición» conceptual de lo que entendemos aquí por «espíritu» del capitalismo, sino [31] solamente de una *idea* provisional. Ésta es, en realidad, imprescindible para poder entender el objeto de la investigación y, con este propósito, nos ceñimos a un documento de ese «espíritu», el cual contiene con una nitidez casi clásica lo que aquí nos interesa [32]:

Piensa que el *tiempo es dinero:* quien pudiendo ganar con su trabajo diez chelines al día se va a pasear medio día, o se queda en su habitación, no debe calcular, si sólo se gastara seis peniques en sus diversiones, que sólo se ha gastado eso, sino que tiene que calcular que se ha gastado otros cinco chelines más, o, mejor aún, que los ha derrochado.

Piensa que el *crédito es dinero.* Si alguien me deja tener su dinero después de que yo hubiera tenido ya que devolvérselo, me está regalando los intereses o lo que yo pueda hacer con ese dinero durante ese tiempo. Esto puede llegar a una suma considerable si un hombre goza de buen crédito y hace uso de él.

Piensa que el dinero es de naturaleza fértil y con capacidad de reproducción. El dinero puede generar dinero y el nuevo dinero puede generar más dinero y así sucesivamente. Cinco chelines invertidos son seis, invertidos de nuevo son siete chelines y tres peniques, etc..., hasta llegar a cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al invertirlo, de modo que la utilidad crece más rápidamente y cada vez más rápidamente. Quien mata a una cerda destruye toda su descendencia hasta el núme-

ro mil. Quien mata una moneda de cinco chelines mata todo aquello que podría haber producido con ellos, columnas enteras de libras esterlinas.

Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. Quien sea conocido porque paga puntualmente en el tiempo prometido, ése siempre puede tomar prestado todo el dinero que sus amigos no necesiten.

A veces esto es de gran utilidad. Junto a la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a que un joven progrese en el mundo como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por ello no mantengas nunca el dinero prestado ni una hora más del tiempo que prometiste, para que el enojo por ese motivo no te cierre la bolsa de tu amigo para siempre.

Las acciones más insignificantes que influyen sobre el crédito de un hombre deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de tarde lo pone contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna cuando tendrías que estar trabajando, te mandará aviso la mañana siguiente y te exigirá su dinero antes de que lo tengas disponible.

Además esto muestra que tienes buena memoria para tus deudas y te permite aparecer como un hombre honrado y cuidadoso, y esto aumenta tu crédito.

Guárdate de considerar como propiedad tuya todo lo que poseas y de vivir según ello. En este error caen muchas personas que tienen crédito. Para evitar esto, lleva una cuenta exacta de tus gastos y tus ingresos. Si te esfuerzas por poner atención a los detalles, esto tiene el buen efecto siguiente: descubrirás cómo gastos muy pequeños aumentan hasta convertirse en grandes sumas y observarás lo que se podría haber ahorrado y lo que se puede ahorrar en el futuro...

Por seis libras al año puedes disponer de 100, siempre que seas un hombre de honradez e inteligencia conocidas. Quien gaste al día inútilmente un penique gasta inútilmente seis libras al año, que es el precio del uso de 100 libras. Quien malgasta al día una parte de su tiempo por el valor de un penique (y esto pueden ser un par de minutos) pierde, calculando un día con otro, el privilegio de utilizar 100 libras al año. Quien malgasta su tiempo por

el valor de cinco chelines pierde cinco chelines y es como si los arrojara al mar. Quien pierde cinco chelines no sólo pierde esta cantidad, sino todo lo que podría haber ganado empleándolos en la industria, lo cual llega a ser una suma significativa cuando un joven alcance una edad más avanzada.

Es *Benjamin Franklin*[18] quien nos está predicando con estas frases, las mismas que[19] Ferdinand Kürnberger ridiculiza como [33] artículos de fe de los yanquis en su ingenioso y venenoso «cuadro de la cultura americana»[20]. Nadie dudará de que es el «espíritu del capitalismo» quien habla en él de manera característica, pero no se puede decir que esté contenido en él todo lo que se puede entender por este «espíritu». Detengámonos todavía algo en este pasaje, cuya sabiduría resume Kürnberger, el «cansado de América», en esta frase: «de las reses se hace manteca y de los hombres dinero», donde llama la atención como lo peculiar de esta «filosofía de la avaricia» [35] la idea de que el individuo tenga un *deber* de aumentar su patrimonio, lo cual se presupone como un fin en sí mismo. [36]

Cuando Jakob Fugger califica de «pusilánime» la posición de un colega de negocios que se había retirado y que le aconsejaba a él hacer lo mismo -porque ya había «ganado bastante durante mucho tiempo» y debía dejar a otros que

18. El pasaje final es de *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (escrito en 1736); el resto es de *Advice to a Young Tradesman* (1748), en *Works*, ed. Sparks, vol. II, p. 87.
19. En una traducción algo más libre, que aquí se ha corregido siguiendo el original.
20. *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855), una paráfrasis poética, como es sabido, de las impresiones americanas de LENAU. Como obra literaria, el libro sería hoy difícilmente apreciable, pero es realmente insuperable como documento sobre la contraposición entre la sensibilidad alemana y la americana (hoy ya atenuadas desde hace tiempo), sobre la contraposición, se podría decir, entre la vida interior -que, desde la mística alemana de la Edad Media, ha permanecido como *algo común* a los católicos y a los protestantes alemanes (Kürnberger era un católico liberal)- y la actividad exterior puritano-capitalista. [34]

también ganaran– y le responde que «él [Fugger] tenía otra idea totalmente distinta y que quería ganar cuanto pudiera»[21], el «espíritu» de esta afirmación *se distingue* claramente del de Franklin: lo que en Fugger es manifestación de una disposición al riesgo comercial, indiferente desde el punto de vista moral, [37], adquiere en este último el carácter de una máxima de conducta de índole *ética. En este sentido concreto utilizamos nosotros aquí el concepto de «espíritu del capitalismo»*[22].

Pero todas las máximas morales de Franklin se utilizan en sentido utilitarista: la honradez es *útil* porque proporciona crédito; también lo proporcionan la puntualidad, la diligencia y la moderación y sólo *por ello* son virtudes: de aquí se derivaría, entre otras cosas, que bastaría la *apariencia* de honradez, por ejemplo, cuando cumpliera el mismo servicio, y un exceso innecesario de esta virtud debería parecer reprobable ante los ojos de Franklin como un derroche improductivo. Y, en realidad, quien lea en su *Autobiografía* la narración de su «conversión» a esas virtudes[23] o los comentarios sobre la uti-

21. Sombart pone esta cita de un memorándum de los Fugger como lema del capítulo sobre la «génesis del capitalismo» *(Der moderne Kapitalismus*, vol. I, p. 193; cfr. también ob. cit., p. 390).
22. Aquí reside nuestro planteamiento del problema, que es distinto al de Sombart. Más adelante se destacará la gran significación práctica de esta diferencia. Hay que decir, sin embargo, que Sombart no deja este aspecto de la empresa capitalista totalmente fuera de su consideración; lo que ocurre es que en su pensamiento aparece como producido por el capitalismo, mientras que nosotros, para nuestros objetivos, tenemos que traer aquí la hipótesis contraria como instrumento heurístico. Sólo al final de la investigación podremos tomar una posición definitiva. Sobre el planteamiento de Sombart, cfr. ob. cit., I, pp. 357, 380, etc. Sus razonamientos enlanzan en este punto con las brillantes imágenes de la *Filosofía del dinero* de Simmel (capítulo último) [38]. En este momento no entramos en una discusión detallada.
23. En la traducción alemana: «Me convencí finalmente de que la *verdad, la honradez y la sinceridad* en el trato entre los hombres son de la máxima importancia *para nuestra felicidad en la vida* y, desde ese momento, me

lidad que reporta una estricta conservación de la *apariencia* de modestia y poner intencionadamente en segundo lugar los méritos propios para conseguir un reconocimiento general[24] tiene necesariamente que llegar a la conclusión de que, para Franklin, esas virtudes, como todas las demás, sólo son virtudes en cuanto son «útiles» al individuo y que el sucedáneo de la mera apariencia es suficiente cuando presta el mismo servicio –una consecuencia realmente inevitable para el utilitarismo estricto–. Aquí se capta *in fraganti* lo que los alemanes suelen percibir como «hipocresía» en las virtudes del espíritu americano. Pero las cosas no son en absoluto tan sencillas; que aquí hay algo distinto a envolver simplemente unas máximas egocéntricas lo muestran no sólo el propio carácter de Benjamin Franklin, tal como se pone de manifiesto en la honradez de su *Autobiografía,* sino la circunstancia de que el hecho mismo que le *revela* la «utilidad» de la virtud lo remite él a una revelación de Dios, quien ha querido *por esa vía* condu-

decidí a practicarlas durante toda mi vida, y *escribí mi decisión en mi diario.* La Revelación, sin embargo, no tuvo realmente, como tal, ningún peso sobre mí, pues yo era de la opinión de que, aunque ciertas acciones no son malas sólo *porque* la doctrina revelada las prohíba ni buenas *porque* las ordene, pero, no obstante, tomando en cuenta todas las circunstancias, las acciones que nos son prohibidas lo son probablemente *porque* son malas por su naturaleza y las acciones que nos son ordenadas lo son *porque* son buenas».

24. «Yo me quité todo lo que pude de la vista y lo presenté [la creación de una biblioteca, que él había sugerido] por una iniciativa de un "grupo de amigos" que me habían pedido proponérselo a gentes que ellos consideraban amigos de la lectura. De esta manera, el asunto marchó muy bien y yo empleé este procedimiento después en ocasiones semejantes, y puedo recomendarlo sinceramente después de mis frecuentes éxitos. El pequeño y momentáneo sacrificio del amor propio que esto comporta queda compensado después suficientemente. Si *durante un cierto tiempo* no se sabe a quién se le debe propiamente el mérito, alguien que sea más vanidoso que el afectado se animará a reclamar el mérito, pero luego la propia envidia tenderá a hacer justicia al primero, arrancando las plumas usurpadas y devolviéndoselas a su legítimo dueño.»

cirle hacia la virtud; pero lo muestra, sobre todo, el «summum bonum» de esta «ética», *ganar* dinero y cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensado como un puro *fin en sí mismo,* de modo que se presenta, en cualquier caso, como algo totalmente trascendente y realmente irracional [39] respecto a la «utilidad» o la «felicidad» del *individuo* concreto. El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación «natural», inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo. Pero esta inversión contiene al mismo tiempo una serie de percepciones, que están en estrecho contacto con ciertas ideas *religiosas.* Si se pregunta, por ejemplo, *por qué* hay que «hacer del hombre dinero», Franklin contesta en su *Autobiografía* con la siguiente frase de la Biblia, aunque él era confesionalmente un deísta sin color, frase que, según dice, se la había inculcado en su juventud su padre, un rígido calvinista: «si ves a un hombre solícito *en su* profesión, ése puede presentarse ante los reyes»[25]. Ganar dinero en el sistema económico moderno es, cuando se hace de manera legal, el resultado y la expresión de la habilidad en la *profesión,* y *esta habilidad* es –como no es difícil reconocer ahora– el auténtico alfa y el omega de la moral de Franklin, tal como se nos presenta en el pasaje citado y en todos sus escritos sin excepción. [40]

En efecto, esa idea peculiar del *deber profesional* –que es tan corriente hoy, pero que en verdad es tan poco evidente–,

25. Prov 22, 29. Lutero traduce «in seinem Geschäft» ('en su negocio'); las traducciones inglesas de la Biblia más antiguas ponen «business». Véase, sobre este punto, más adelante.

esa idea de una obligación que el individuo siente y tiene que sentir respecto al contenido de su actividad «profesional», con independencia de en qué consista ésta, con independencia especialmente de que se la perciba como utilización de la fuerza de trabajo o de la propiedad de bienes (como «capital»), esta idea es la que es característica de la «ética social» de la cultura capitalista; más aún, tiene para ella, en cierto sentido, una significación constitutiva. Pero no en el sentido de que *sólo* hubiese crecido sobre el suelo del capitalismo -pues más adelante trataremos de perseguirla hasta el pasado-; y mucho menos se puede afirmar que la apropiación *subjetiva* de esta máxima ética por los sujetos individuales de las empresas capitalistas modernas -los empresarios o los obreros- sea una condición para que el capitalismo *actual* siga existiendo. El sistema capitalista *actual* es un cosmos terrible en el que el individuo nace y que es para él, al menos como individuo, como un caparazón prácticamente irreformable, dentro del que tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que éste está integrado en el conjunto del «mercado», las normas de su actividad económica. El fabricante que actúe permanentemente contra estas normas es eliminado indefectiblemente desde el punto de vista económico, al igual que el obrero que no quiera o no pueda adaptarse a ellas se ve puesto en la calle como desempleado[26].

El capitalismo actual, que ha llegado a dominar la vida económica, se consigue los sujetos económicos que necesita -los empresarios y los obreros- y los educa mediante la «selección económica». Y precisamente en este punto resultan

26. Cuando la frase de «quien no obedece se va fuera» se ha calificado en los congresos del partido socialdemócrata de «cuartelera», se ha cometido un malentendido: el desobediente no se va «fuera» del cuartel, sino más bien «dentro», al calabozo. Es el destino económico del obrero moderno -tal como lo está experimentando a cada paso- el que vuelve a darse y sufrirse en el partido: la disciplina en el partido es reflejo de la disciplina en la fábrica.

evidentes los límites del concepto de «selección» como medio para explicar los fenómenos históricos. Para que ese modo de vida y esa concepción de la «profesión» «adecuados» a las características del capitalismo pudieran ser «seleccionados», pudieran triunfar sobre otros, tenían que haber *surgido*, y no en individuos concretos aislados sino como una concepción defendida por *grupos* de seres humanos. Este surgimiento, por tanto, es propiamente lo que hay que explicar. Más adelante hablaremos más en detalle de la concepción del materialismo histórico ingenuo de que estas «ideas» surgen como «reflejo» o «superestructura» de situaciones económicas. Para nuestros objetivos basta indicar en este momento que, en todo caso, en el país de nacimiento de Benjamin Franklin (Massachusetts) el «espíritu capitalista» (en el sentido adoptado por nosotros) fue, sin duda, anterior al «desarrollo capitalista» [41]; que ese «espíritu capitalista» permaneció menos desarrollado, por ejemplo, en las colonias vecinas –los futuros estados del sur de la Unión– y que, sin embargo, estas últimas fueron fundadas por grandes capitalistas con objetivos *comerciales*, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra fueron fundadas, por motivos *religiosos*, por predicadores y «graduates» juntamente con pequeños burgueses, artesanos y pequeños propietarios rurales *(yeomen)*. En este caso, por tanto, la relación de causalidad está, en todo caso, al revés de lo que cabría postular desde un punto de vista «materialista». Pero la juventud de estas ideas está realmente más llena de espinas de lo que los teóricos de la «superestructura» suponen, y su «desarrollo» no se realiza como el de una flor. El espíritu capitalista en el sentido que hemos perfilado hasta ahora tuvo que imponerse en una dura lucha contra un mundo de poderes enemigos. Esa mentalidad que se expresa en los comentarios citados de Benjamin Franklin y que encontró la aprobación de un pueblo entero habría sido proscrita en la Edad Antigua y en la Edad Media [42] como expresión de la más sucia avaricia y de una mentalidad realmente indigna,

como todavía hoy la proscriben aquellos grupos sociales que menos integrados están en la economía capitalista específicamente moderna o que menos adaptados a ella están. Y *no*, como se dice con frecuencia, porque el «afán de lucro» hubiera sido algo desconocido o se hubiera desarrollado poco, ni porque la «auri sacra fames» -la codicia- fuera *menor* fuera del capitalismo burgués, entonces o incluso hoy, que dentro de la esfera específicamente capitalista, como se imagina esta cuestión la ilusión de los románticos modernos. La diferencia entre «espíritu» capitalista y precapitalista no reside en *este* punto: la *codicia* de los mandarines chinos, de los aristócratas de la antigua Roma, de los latifundistas modernos más atrasados aguanta cualquier comparación. Y la «auri sacra fames» del cochero o del *barcajuolo* napolitano o la de los representantes asiáticos de oficios similares, pero también la del *artesano* de los países del sur de Europa o de Asia, es incluso muchísimo *más penetrante* y sin escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso -como cualquiera puede comprobar- [43]. La *absoluta* falta de escrúpulos para hacer valer los propios intereses es precisamente una característica muy específica de los países cuyo desarrollo [44] capitalista-burgués se ha quedado «*atrasado*». Como sabe cualquier fabricante, la escasa «concienziosità» de los obreros[27] de esos

27. Cfr. las observaciones de Sombart, acertadas desde todo punto de vista, *Die deutsche Volkswirtschaft im neuzehnten Jahrhundert*, p. 123. Aunque los estudios siguientes se basan, en [45] sus puntos de vista, en trabajos míos muy anteriores, no necesito insistir, en especial, en cuánto deben éstos [46] al hecho de que existan los grandes trabajos de Sombart, con sus agudas formulaciones, también en los puntos en donde siguen otros caminos distintos, *y precisamente* ahí. También quien se siente estimulado por las formulaciones de Sombart a contradecirle de la manera más radical y rechaza directamente algunas de sus tesis tiene el deber de ser consciente de eso. De *deleznable* hay que calificar la crítica a estos trabajos por parte de los economistas alemanes. El primero y, durante mucho tiempo, el único que ha acometido una discusión *objetiva* en profundidad con ciertas tesis *históricas* de Sombart ha sido un historiador (Von Below, en la

países, como, por ejemplo, en Italia a diferencia de Alemania, ha sido uno de los *obstáculos principales* para su desarrollo capitalista y, en cierta medida, lo sigue siendo. El capitalismo no puede utilizar como obrero a un representante del «liberum arbitrium» indisciplinado, de la misma manera que tampoco puede utilizar a un hombre de negocios sin escrúpulos en su comportamiento externo. La diferencia no está, por tanto, en el distinto desarrollo de ese «instinto» por el dinero. La «auri sacra fames» es tan vieja como la historia conocida de la humanidad, pero veremos que quienes se entregaron a ella sin reservas, como un *instinto* –como aquel capitán holandés que «por ganar dinero estaba dispuesto a navegar por los infiernos, aunque se le quemasen las velas»–, no representaban *en absoluto* esa mentalidad de la que surgió el «espíritu» del capitalismo [47] como un *fenómeno de masas*, y de esto es de lo que se trata [48].

El enemigo, más bien, con el que tuvo que luchar, ante todo, el «espíritu» del capitalismo es esa especie de sensibilidad y de conducta, que se suele denominar «*tradicionalismo*» [49]. Tampoco en este punto vamos a dar una «definición» definitiva, sólo aclararemos de manera totalmente provisional con algunos casos concretos lo que entendemos por él, empezando por «abajo», por los obreros.

Uno de los medios técnicos que suele emplear el empresario moderno para conseguir de «sus» obreros el máximo rendimiento laboral posible, para incrementar la «intensidad» del trabajo, es el salario *a destajo*. En la agricultura, por ejemplo, la recogida de la *cosecha* es un caso que exige el máximo nivel de intensidad en el trabajo, porque de la mayor rapidez posible en ella dependen, al menos con un tiempo inestable, grandes posibilidades de ganancias o de pérdidas. Por eso se

Historische Zeitschrift, 1903). Y a la crítica que se ha «realizado» respecto a las partes propiamente económicas de los trabajos de Sombart sería incluso demasiado amable calificarla de «zafia».

suele utilizar aquí el sistema de salarios a destajo. Y como con el incremento de los rendimientos y de la intensidad de trabajo en la empresa suele aumentar en general el interés del empresario en que la cosecha se acelere, se ha intentado siempre, mediante una *elevación* del destajo, que los obreros, a los que se ofrecía esta posibilidad de conseguir una ganancia extraordinariamente alta en poco tiempo, tuvieran interés en aumentar su rendimiento. Pero aquí se presentaron algunas dificultades curiosas: el alza de los destajos no produjo, extrañamente, un *mayor* rendimiento laboral en el mismo período de tiempo, sino un rendimiento *menor*, porque los obreros no respondieron al alza de los destajos con un *aumento* del rendimiento diario, sino con una *reducción* del mismo. Por ejemplo, un hombre que antes había segado dos fanegas y media al día, a un marco por fanega, y había ganado dos marcos y medio al día, después de subir el destajo 25 peniques por fanega, no segó, como se había esperado, por la perspectiva de una ganancia mayor, 3 fanegas, por ejemplo, para ganar tres marcos con setenta y cinco peniques –como hubiera sido posible realmente–, *sino* que segó solamente dos fanegas al día, porque así ganaba los dos marcos y medio que estaba ganando hasta entonces y le «era suficiente», según la frase bíblica. Una ganancia mayor le estimulaba menos que un trabajo menor; él no se preguntaba: ¿cuánto puedo ganar al día haciendo el máximo de trabajo?, sino que se preguntaba: ¿cuánto tengo que trabajar para ganar la cantidad que venía ganando –dos marcos y medio– y que cubre mis necesidades *tradicionales?* Ésta es la conducta que, en relación con el uso lingüístico habitual, se puede denominar «tradicionalismo»: el hombre no quiere, «por naturaleza», ganar dinero y más dinero, sino que quiere simplemente vivir, vivir como ha estado acostumbrado a vivir y ganar lo necesario para ello. Allí donde el capitalismo [50] comenzó con el aumento de la «productividad» del trabajo humano a través del incremento de su intensidad, siempre chocó con la tenaz resistencia de este *leit motiv* del

trabajo precapitalista y sigue chocando hoy en día tanto más cuanto más «atrasados» (desde el punto de vista capitalista) sean los obreros, de los que se ve necesitado. Como fracasó la llamada a este «sentido de la ganancia» mediante salarios *más altos* –por volver nuevamente a nuestro ejemplo–, pareció lógico que se intentara precisamente con los medios opuestos: obligar al obrero mediante la reducción del salario a que, para mantener su ganancia *anterior*, tuviera que producir *más*. Pareció entonces, y lo sigue pareciendo hoy a una observación imparcial, que existe un correlación entre salarios bajos y beneficios elevados; que todo lo que se paga de *más* en el salario tenía que significar una disminución correspondiente en el beneficio. Ese camino lo ha seguido el capitalismo desde el comienzo una y otra vez, y durante siglos se ha considerado como un artículo de fe que los salarios bajos son «rentables» –es decir, que incrementan el rendimiento laboral–, que el pueblo sólo trabaja porque y en tanto que es pobre, como dijo Pieter de la Cour, pensando en este punto de acuerdo con el espíritu del antiguo calvinismo, como veremos.

Pero la eficacia de este medio, aparentemente tan demostrada, tiene sus límites[28]. Es cierto que el capitalismo requiere para su desarrollo la existencia de excedentes de población, a

28. Naturalmente no entramos aquí en la cuestión de dónde están estos límites ni tampoco tomamos posición respecto a la teoría de la relación entre salarios altos y rendimiento alto, planteada por vez primera por Brassey y formulada teóricamente por Brentano y por Schulze-Gävernitz desde un punto de vista histórico y constructivista a la vez. La discusión ha sido de nuevo suscitada por los penetrantes estudios de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch,* 1903, pp. 385-391 y 417 y s.) [51]. A nosotros nos basta ahora el hecho, que nadie pone en duda y del que no se puede dudar, de que, en todo caso, *no coinciden* bajos salarios y altos beneficios, ni bajos salarios y oportunidades favorables para el desarrollo industrial, y de que no todas las operaciones de dinero generan una «educación» para la cultura capitalista y, consiguientemente, la posibilidad de una economía capitalista. Todos los ejemplos elegidos son puramente *ilustrativos.*

la que poder contratar por un precio barato en el «mercado de trabajo». Pero, si bien es cierto que un «ejército de reserva» demasiado grande puede favorecer según las circunstancias su expansión cuantitativa, *dificulta*, sin embargo, su desarrollo *cualitativo*, en concreto el paso hacia formas de empresa que emplean trabajo intensivo. Salario bajo no se puede identificar en absoluto con trabajo barato. Incluso desde un punto de vista cuantitativo, el rendimiento laboral baja siempre con un salario insuficiente *fisiológicamente*, y éste significa, a la larga, precisamente una «selección de los más inútiles». El campesino medio actual de Silesia siega, poniendo todo su esfuerzo, poco más de dos tercios de tierra de la que siega, en el mismo tiempo, un campesino de Pomerania o Mecklemburgo, mejor pagado y alimentado; el campesino polaco, de cuanto más al este es, menos rinde físicamente en comparación con el alemán. Y, desde un punto de vista puramente comercial, los salarios bajos como base del desarrollo capitalista fracasan cuando se trata de la elaboración de productos que requieran un trabajo *cualificado* o el uso de máquinas caras y que se puedan dañar fácilmente o un nivel considerable de atención e iniciativa. En estos casos no son rentables los salarios bajos y producen el efecto contrario de lo que se pretendía. Pues aquí no sólo es realmente imprescindible un alto sentido de la responsabilidad, sino que es imprescindible una mentalidad que se encuentre desligada, al menos *durante* el trabajo, de la pregunta usual de cómo se puede ganar el salario habitual con un máximo de comodidad y un mínimo de rendimiento, y que realice el trabajo como si fuera un *fin en sí mismo* absoluto, como una «profesión». Pero esta mentalidad no es algo natural; ni es generada directamente por salarios bajos o altos, sino que es resultado de un largo «proceso de educación». *Hoy* al capitalismo triunfante le resulta relativamente fácil el reclutamiento de sus obreros en todos los países industriales y, dentro de cada país en concreto, en sus zonas industriales. En el pasado era un problema muy difícil en

los casos concretos[29]. Pero incluso hoy no llega a sus objetivos sin el apoyo de una potente ayuda, que le ayudó al comienzo, como veremos más adelante. Lo que queremos decir con esto se puede aclarar con un ejemplo. La imagen de una forma de trabajo tradicional, atrasada, la ofrecen especialmente las obrer*as*, en particular las solteras. Una queja casi general de los empresarios que emplean a mujeres jóvenes, al menos jóvenes *alemanas*, es que éstas no son capaces ni están dispuestas a abandonar los tipos de trabajo tradicionales, que habían aprendido, en favor de otros más prácticos, y aprender a adaptarse a nuevas formas de trabajo y concentrar su entendimiento o simplemente utilizarlo. Toda discusión sobre la posibilidad de organizar el trabajo de manera más fácil y, sobre todo, más productiva suele encontrar en ellas una incomprensión total; la subida de los destajos se estrella sin ningún efecto contra el muro de la costumbre. *Otra cosa distinta* suele suceder con muchachas educadas en una *religión* determinada, concretamente con muchachas provenientes del *pietismo,* lo cual no es un punto sin importancia para nuestras consideraciones. Se puede oír con frecuencia, y esto me lo confirmó para la industria textil hace poco un familiar mío,

29. La introducción de industrias *capitalistas* no fue posible, por ello, sin amplios movimientos migratorios desde zonas con una cultura más antigua. Son correctas las observaciones de Sombart sobre la oposición entre las «capacidades» y los secretos industriales del artesano vinculados a la persona y la técnica moderna objetivada científicamente: esta diferencia apenas existía en la época del surgimiento del capitalismo; es más, las cualidades por así decir *éticas* del obrero capitalista, y en cierta medida también del empresario, estaban en «escala de rareza» por encima de las capacidades del artesano, anquilosadas en un tradicionalismo secular. E, incluso, la industria de hoy no es totalmente independiente, en la elección de sus emplazamientos, de esas cualidades de la población adquiridas a través de una larga tradición y de una educación para el trabajo *intensivo*. Cuando se comprueba esta dependencia, la ciencia actual la remite a cualidades raciales heredadas en vez de a la tradición y a la educación –con muy dudosa razón, en mi opinión–. De esta cuestión habrá que hablar todavía más adelante.

[52] que las oportunidades más favorables para una educación económica se dan en este grupo. La capacidad de concentración y la capacidad, absolutamente fundamental, de sentirse *obligadas con el trabajo* suelen ir unidas en ellas a un sentido económico estricto, que *cuenta* realmente con la ganancia y con una cantidad de ésta y con una moderación y un sobrio autocontrol, que aumenta extraordinariamente la capacidad de rendimiento. Aquí existe el suelo más adecuado para la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como *profesión* –como exige el capitalismo–; aquí se dan las mayores posibilidades para superar la rutina tradicionalista como *consecuencia* de una educación religiosa. Esta consideración hecha desde el presente del capitalismo[30] nos muestra nuevamente que, en todo caso, merece la pena *preguntar* cómo se habrá formado en los años de su juventud esta relación interna entre la capacidad de adaptación al capitalismo y el factor religioso, pues se puede llegar a la conclusión, partiendo de muchos fenómenos concretos, de que esa relación sí existió en aquel momento en una forma similar. El desprecio y la persecución que encontraban, por ejemplo, los obreros metodistas en el siglo XVIII por parte de sus camaradas de trabajo no guardaban relación en absoluto con sus excentricidades religiosas, o no de forma predominante (Inglaterra había conocido muchas y más llamativas excentricidades), sino que guardaban relación con su particular «disposición

30. Las observaciones precedentes podrían ser malinterpretadas. Los fenómenos de que se está hablando aquí no tienen nada que ver con cosas como la tendencia que tiene un tipo de negociantes recientes, sobradamente conocido, a sacarle rendimiento, a su manera, a la frase «hay que conservarle la religión al pueblo» ni con la especial propensión [53] de amplios círculos del clero luterano, por su simpatía general hacia lo «autoritario», a ponerse a disposición del capitalismo como «policía negra», lo que significa condenar la huelga como pecado y a los sindicatos como promotores de la «codicia», etc... En lo mencionado en el texto no se trata de hechos aislados, sino de hechos muy frecuentes y que se repiten de modo típico, como veremos.

para el trabajo», como se diría hoy, como muestra el hecho de la destrucción continua de sus *útiles de trabajo,* recogido en los informes.

Pero dirijámonos de nuevo al presente, y ahora a los empresarios, para clarificar también en este ámbito la significación del «tradicionalismo».

Sombart ha distinguido en su exposición sobre la génesis del capitalismo[31] entre «satisfacción de las necesidades» y «lucro» como los dos grandes *leit motivs* entre los que se ha movido la historia, atendiendo a que el tipo de actividad económica y su orientación estuvieran determinadas por las *necesidades* personales o por un afán de *lucro* independiente de los límites de esas necesidades y por la *posibilidad* de obtenerlo. Lo que él denomina «sistema económico de satisfacción de las necesidades» *(System der Bedarfsdeckungswirtschaft)* parece, a primera vista, que equivale a lo que hemos descrito aquí como «tradicionalismo económico». Esto es, en realidad, lo que ocurre si equiparamos el concepto de «necesidades» con «necesidades *tradicionales*». Pero si equiparamos ambos conceptos, numerosas economías, que atendiendo a la *forma* de su organización pueden considerarse como «capitalistas» en el sentido de la definición que da Sombart de «capital» en otro lugar de su obra[32], caen fuera del campo de las economías «de lucro» y pertenecen al de las «economías de satisfacción de las necesidades». Incluso economías dirigidas por empresarios privados hacia un fin de lucro, con inversión del capital (=dinero o bienes con valor pecuniario), comprando medios de producción y vendiendo productos, pueden tener un carácter *tradicionalista,* y esto ha sido lo que ha ocurrido a lo largo de la historia económica reciente, no con carácter excepcional, sino *por regla general* (siempre con interrupciones por la irrupción cada vez más fuerte del «espíri-

31. *Der moderne Kapitalismus,* vol. I., p. 62.
32. Ob. cit., p. 195.

tu capitalista»). La forma «capitalista» de una economía y el espíritu con el que se la dirige están entre sí, por lo general, en una relación *de adecuación,* pero no en una relación de «ley de» dependencia; y, si a pesar de ello, utilizamos aquí la expresión «espíritu del capitalismo» [55][56] para esa mentalidad que aspira *profesional* y sistemáticamente al lucro por el lucro mismo [54], en la forma en que se expuso con el ejemplo de Benjamin Franklin, lo hacemos por un motivo *histórico,* porque esa mentalidad encontró su forma más adecuada en la empresa capitalista [57] y porque, por otro lado, la empresa capitalista encontró en ella el *impulso mental* más adecuado.

Pero ambos pueden estar, de por sí, separados. Benjamin Franklin rebosaba «espíritu capitalista» en una época en la que su imprenta no se distinguía en nada, en cuanto a su *forma,* de cualquier empresa artesanal. Y veremos más adelante que, en los albores de la Edad Moderna, los representantes de esa mentalidad, que nosotros hemos denominado «espíritu del capitalismo», no fueron en absoluto, ni predominantemente, los empresarios «capitalistas» del patriciado comercial, sino las capas ascendentes de la clase media *(Mittelstand)*[33]. En el siglo XIX tampoco fueron sus representantes clásicos los elegantes *gentlemen* de Liverpool o de Hamburgo con sus patrimonios comerciales heredados, sino que lo fue-

33. Hay que señalar que no se está ofreciendo, en absoluto *a priori,* la suposición de que la *técnica* de la empresa capitalista y el espíritu del «trabajo profesional» -que suele prestar al capitalismo su energía expansiva- tengan su humus *originario* en las mismas capas sociales. Lo mismo ocurre con la conciencia religiosa en relación con los grupos sociales. El calvinismo es históricamente uno de los agentes indudables de la educación en «espíritu capitalista». Pero los grandes propietarios de capital *no* eran predominantemente seguidores del calvinismo en su observancia más estricta, sino arminianos -en Holanda, por ejemplo, y por razones que se comentarán más adelante-. La *pequeña* burguesía ascendente [58] fue aquí y en otras partes el representante «típico» de la ética capitalista y de la Iglesia calvinista [59].

ron los *parvenus* de Manchester o de Renania-Westfalia provenientes de situaciones sociales frecuentemente muy modestas. [60]

Seguramente la actividad empresarial de un banco, de un comercio de exportación al por mayor o incluso de un negocio al por menor grande, o, por último, de un gran comerciante de mercancías producidas en la industria doméstica, sólo es posible bajo la forma de una empresa capitalista. Pero, sin embargo, todas ellas pueden estar dirigidas con un espíritu estrictamente tradicional: los negocios de los grandes bancos emisores no *deben* ser dirigidos de otra manera; el comercio ultramarino de épocas enteras tuvo un carácter estrictamente tradicional sobre la base de monopolios y reglamentos; en el negocio al por menor –y no estamos hablando aquí solamente de esos pequeños haraganes, que claman actualmente por una ayuda estatal– todavía está en marcha la revolución que está poniendo fin al antiguo tradicionalismo; es la misma transformación que ha hecho saltar las viejas formas de la industria doméstica organizada por un gran comerciante *(Verlagssystem)*, con la que el trabajo doméstico moderno sólo tiene una afinidad en cuanto a su forma. Cómo se desenvuelve el trabajo doméstico y lo que significa se puede ver, de nuevo, con un caso concreto, aunque estas cosas sean ya muy conocidas.

Hasta mediados del siglo pasado aproximadamente, la vida de un comerciante/empresario de la industria doméstica era, al menos en algunas ramas de la industria textil continental[34], bastante cómoda para nuestros esquemas actuales. Uno se la puede imaginar más o menos así: los campesinos venían con sus tejidos a la ciudad donde vivía el comerciante,

34. La imagen que se ofrece a continuación está formada «como un tipo ideal» partiendo de las situaciones de distintas ramas en distintos lugares; para el objetivo ilustrativo al que quiere servir es, naturalmente, indiferente que el hecho no se haya desarrollado de manera totalmente exacta a como se describe en ninguno de los ejemplos en que se ha pensado.

tejidos elaborados, por lo general, total o predominantemente con materias producidas por ellos mismos (en los linos), que les pagaba a los precios habituales después de un cuidadoso examen de calidad -examen oficial, usualmente-. Los clientes del comerciante eran intermediarios para la venta a grandes distancias, los cuales también habían venido a la ciudad, compraban en el almacén por muestras o por calidades tradicionales o hacían pedidos con mucha antelación, sobre los que eventualmente los campesinos hacían sus propios pedidos. Visitas a la clientela, si es que se hacían, ocurrían de tarde en tarde; normalmente bastaba la correspondencia y el envío de muestras. Las horas de despacho eran pocas -quizá cinco o seis al día, a veces muchas menos; en época de campaña, cuando la había, algunas horas más-; la ganancia era razonable, suficiente para llevar una vida decorosa y, en los buenos tiempos, para poder formar un pequeño patrimonio; los competidores se llevaban relativamente bien, en general, estando de acuerdo con los «principios del negocio»; visita diaria repetida a la «fuente de los ingresos» y luego, según, el aperitivo al atardecer, la tertulia y, en general, un ritmo de vida cómodo.

Era ésta una *forma* de organización «capitalista», si se atiende al carácter puramente comercial de los empresarios, si se atiende asimismo al hecho de que era imprescindible que entraran capitales para ser invertidos en el negocio y, por último, si se tiene en cuenta el lado objetivo del proceso económico. Pero era una economía *tradicionalista,* si se atiende al *espíritu* que animaba a los empresarios: la práctica del negocio estaba dominada por un modo de vida tradicional, un nivel de beneficios tradicional, una cantidad de trabajo tradicional, una manera de llevar el negocio y de relacionarse con los obreros y con el círculo de clientes -básicamente tradicionales-, una manera tradicional de conseguir clientes y ventas; estos modos y maneras estaban en la base de la «ética» [61] -así se puede decir con exactitud- de este grupo de empresarios.

Pero, en algún momento, esta comodidad se vio alterada y, en realidad, sin que se hubiesen producido cambios fundamentales en la *forma* de organización, como, por ejemplo, el paso a una empresa en un edificio separado, al telar mecánico, o cambios similares. Lo que ocurrió, más bien, fue sencillamente esto: que un joven de una de estas familias de comerciantes/empresarios de la industria doméstica se fue de la ciudad al campo, seleccionó cuidadosamente a los tejedores que necesitaba, acentuó su dependencia y controles –convirtiendo así a los campesinos en obreros– y, por otra parte, tomó en sus propias manos las ventas llegando directamente a los últimos compradores –el negocio al por menor–, consiguió personalmente los clientes, los visitaba regularmente cada año y, sobre todo, supo adaptar la calidad de los productos exclusivamente a sus necesidades y deseos, acomodándose a sus gustos, y comenzó simultáneamente a practicar el principio de «precios baratos, grandes ventas». Entonces comenzó a producirse repetidamente lo que es la consecuencia –siempre y en todo lugar– de este proceso de «racionalización»: quien no sube, baja. Se rompió el idilio al iniciarse una competencia feroz; se formaron patrimonios considerables que no se ponían a producir intereses, sino que se invertían de nuevo en el negocio; el antiguo modo de vida cómodo cedió ante esa dura sobriedad en quienes participaban y ascendían, porque no *querían* gastar sino ahorrar, y en quienes continuaron con las viejas maneras, porque *tuvieron* que limitarse a sí mismos [62]. Y en estos casos *no* fue, por lo general, la afluencia de *dinero* nuevo la que provocó esta transformación, sino que fue el nuevo *espíritu* que se había introducido, el «espíritu del capitalismo [63]», y esto es lo importante aquí (he conocido algunos casos en los que con un capital de pocos miles, prestado por parientes, se puso en movimiento todo este «proceso revolucionario). La cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo [64] no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de

dinero utilizables de forma capitalista, sino [65] una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste sopla y se deja sentir, él se *crea* sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés [66]. Pero su introducción no suele ser pacífica. Un innovador se encuentra por lo general con una avalancha de desconfianza, a veces de odio, y sobre todo de indignación moral; con frecuencia se forma una leyenda sobre alguna sombra secreta de su vida anterior. No es fácil hacerle notar a alguien que no sea suficientemente imparcial que a ese empresario de «nuevo estilo» sólo un carácter extraordinariamente fuerte puede preservarle de la quiebra moral y económica y de la pérdida de su autocontrol y que, además de una visión clara y una energía para la acción, son sobre todo determinadas cualidades *«éticas»* muy asentadas las que le dan, en esas innovaciones, la imprescindible confianza de los clientes y de los obreros y las que le conservan su fuerza para la superación de las innumerables resistencias con que se encuentra; y las que, sobre todo, le han posibilitado realmente esa grandísima capacidad de trabajo que se exige ya a un empresario y que es incompatible con el cómodo disfrute de la vida: son precisamente cualidades éticas de un *tipo* específicamente distinto a las cualidades adecuadas al tradicionalismo del pasado. [67]

Alguien podrá estar tentado de decir, por supuesto, que, en sí, estas cualidades morales *personales* no tienen que ver lo más mínimo con ninguna máxima ética ni menos aún con ningún pensamiento religioso y que, en esa dirección, el fundamento adecuado de ese modo de vida consiste esencialmente en una negación, en la capacidad para *liberarse* de la tradición recibida, es decir, en una *ilustración* liberal al máximo. Y, en realidad, es lo que suele ocurrir hoy. Por regla general, el modo de vida no sólo no guarda ninguna referencia con un punto de partida religioso, sino que, cuando esa referencia existe, suele ser de tipo negativo, al menos en Alemania. Esas naturalezas imbuidas de «espíritu capitalista»

suelen ser *hoy*, si no enemigos de la Iglesia, indiferentes al menos. La idea del paraíso como «aburrimiento piadoso» tiene poco atractivo para estos seres pragmáticos; la religión se les presenta como un medio con el que distraer a los hombres de trabajar en esta tierra. Si se les preguntara por el *sentido* de este afán sin descanso, que nunca está contento con lo que se posee y que, por lo tanto, tendría que parecer tan carente de sentido en una interpretación puramente *terrenal* de la vida, en caso de que realmente tuvieran alguna respuesta contestarían algunas veces que su sentido es «el cuidado de los hijos y de los nietos», pero, como ese motivo no es realmente un motivo específico de ellos, sino que también funciona en el «hombre tradicionalista», dirían con mayor frecuencia simplemente que el negocio con su trabajo continuo se ha convertido para ellos en algo «imprescindible para la vida». Ésta es, en realidad, la única motivación acertada y la que expresa lo *irracional* [68] de este modo de vida, en el que el hombre está para su negocio y no al revés. Evidentemente juega aquí un papel la sensibilidad para el poder y el prestigio que da el mero hecho de la propiedad: allí donde la fantasía de todo un pueblo está dirigida a lo *cuantitativo*, como en los Estados Unidos, este romanticismo de las cifras actúa con una magia irresistible sobre los «poetas» de los comerciantes; pero, si no, no son en general los empresarios líderes ni concretamente los que tienen éxitos duraderos los que se dejan cautivar por esta actitud; y el desembarco en los fideicomisos y en los títulos nobiliarios otorgados con hijos que intentan hacer olvidar su origen con su comportamiento en la universidad o en el cuerpo de oficiales –como es habitualmente el *curriculum vitae* de las familias de los nuevos ricos capitalistas alemanes– representa un fenómeno de decadencia epigónica. El «tipo ideal» de empresario capitalista[35], que

35. Esto quiere decir el tipo de empresario que nosotros hacemos objeto de nuestra consideración, no el empresario de la media empírica (sobre el concepto de «tipo ideal», véase mi artículo en esta revista [69], vol. XIX, fascículo 1).

también se da entre nosotros con algunos ejemplos sobresalientes aislados, no guarda ninguna afinidad con esos alardes más bastos o más finos; aquél aborrece la ostentación y el derroche innecesario y el disfrute consciente de su poder y la aceptación más bien incómoda de los signos externos del aprecio social de que disfruta. Su modo de vida lleva, en mi opinión, ciertos rasgos *ascéticos,* como se pone de manifiesto en el «sermón» de Franklin citado antes; y habrá que abordar la significación histórica de este fenómeno, no sin importancia para nosotros. No es nada raro, sino muy frecuente, encontrar en él un cierto grado de fría modestia, que es esencialmente más sincera que aquellas reservas que Benjamin Franklin sabe recomendar tan inteligentemente; no «tiene nada» de su riqueza para su persona, excepto ese sentimiento irracional del «cumplimiento de la profesión»[36].

Pero precisamente *esto* es lo que al hombre precapitalista le parece tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pueda convertir en fin exclusivo de su vida laboral la idea de bajar a la tumba, en su momento, cargado de mucho dinero y de bienes sólo le parece explicable como resultado de instintos perversos, de la «auri sacra fames».

En la actualidad, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las formas de empresa y con la estructura que posee nuestra ciencia, podría pensarse que este «espíritu» del capitalismo es el resultado de una mera *adaptación,* como ya hemos dicho. El sistema económico capitalista *necesita* esa entrega absoluta a la «profesión» de ganar dinero: es ésta una manera de comportarse con los bienes externos que resulta tan adecuada a aquel sistema y está tan ligada a las condiciones del triunfo en la lucha por la vida económica que hoy ya no se puede hablar de que exista una relación *ne-*

36. Que este rasgo «ascético» no era algo periférico para el desarrollo del capitalismo, sino algo de una significación extraordinaria, lo enseñará el resto de la exposición. Sólo ésta podrá demostrar realmente que *no se* trata de rasgos tomados *arbitrariamente.*

cesaria entre ese *modo de vida* «crematístico» y una determinada *concepción del mundo.* Ese sistema ya no tiene necesidad de apoyarse en que lo apruebe ningún poder religioso y percibe como un obstáculo tanto la influencia de las normas eclesiásticas sobre la vida económica –en la medida en que esta influencia todavía sea perceptible– como la reglamentación estatal de la vida económica. Los intereses de la política comercial y de la política social suelen determinar ahora la «concepción del mundo». [70] Pero éstos son fenómenos de una época en la que el capitalismo [71], ya triunfante, se ha liberado de sus viejos apoyos: de la misma manera que antes, en alianza con el poder del estado moderno que estaba surgiendo, pudo romper las viejas formas de la regulación económica medieval, también ahora *podría* haber ocurrido lo mismo en sus relaciones con los poderes religiosos (esto quisiéramos decirlo con carácter provisional). Y esto es precisamente lo que tenemos que investigar aquí, si ha ocurrido eso y en qué sentido ha ocurrido, pues apenas necesita probarse que esta concepción del ganar dinero como un fin *en sí mismo* que obliga a los hombres, como una «profesión», contradice la sensibilidad moral de épocas enteras. En la frase «Deo placere non potest» aplicada a la actividad del comerciante [72] había ya –en contra de las opiniones radicalmente anticrematísticas de amplios círculos– una cierta *aceptación* por parte de la doctrina católica de los intereses de los poderes financieros de las ciudades italianas, tan estrechamente vinculados a la Iglesia desde el punto de vista político [73]. Y en aquellos casos en los que la doctrina más se adaptó, como, por ejemplo, en Antonino de Florencia, nunca desapareció del todo la sensación de que la actividad dirigida al lucro como un fin en sí mismo era algo vergonzante, que los distintos ordenamientos existentes tenían necesariamente que tolerar. [74] Una concepción «moral» como la de Benjamin Franklin hubiera sido sencillamente imposible. La concepción de los afectados [75] era, sobre todo, así: su trabajo era,

en el mejor de los casos [76], algo indiferente desde el punto de vista moral, algo tolerado, pero siempre algo que ofrecía peligros para la salvación por el permanente peligro de colisión con la prohibición eclesiástica de la usura: según prueban las fuentes, grandes sumas de dinero fluían a las instituciones eclesiásticas, a la muerte de gente rica, como «dinero de conciencia», y a veces se lo devolvían a deudores antiguos como dinero «usurario» que les habían quitado injustamente. [77] Con estas sumas de dinero, espíritus escépticos y no religiosos solían ponerse a bien con la Iglesia, por si acaso, porque esto siempre era mejor para asegurarse contra la incertidumbre después de la muerte y porque para la salvación bastaba la sumisión externa a los mandamientos de la Iglesia –al menos según una concepción laxa muy difundida[37]–. Aquí se pone de manifiesto precisamente lo *extra*moral e incluso lo [78] *in*moral, que, según la propia concepción de los interesados, caracterizaba su conducta. ¿Cómo ha surgido de esta conducta, moralmente tolerada en el mejor de los casos, una «profesión» en el sentido de Benjamin Franklin? ¿Cómo se puede explicar históricamente que, en el centro del desarrollo «capitalista» del mundo de entonces, la Florencia de los siglos XIV y XV, mer-

37. El libro I, cap. 65, del Estatuto del *Arte di Calimala* (en este momento sólo tengo la redacción italiana transcrita en Emiliani-Guiudici, *Stor. dei Com. Ital.*, vol. III, p. 246), por ejemplo, muestra cómo se entendía la prohibición de la usura: «Procurino i consoli con *quelli frati che parrà loro*, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue». Es decir, una especie de indulgencia por parte del gremio para sus miembros por vía oficial y por concurso. Son también muy típicas del carácter extramoral del lucro las otras indicaciones posteriores y, por ejemplo, el precepto inmediatamente anterior (cap. 63) de contabilizar todos los intereses y los beneficios como «regalo». Similar a las actuales listas negras de la bolsa contra quienes interponen la objeción de diferencia era entonces el descrédito de quienes acudían al tribunal eclesiástico con la *exceptio usurariae pravitatis*.

cado financiero de todas las grandes potencias políticas, se considerara con reservas morales [79] lo que en la remota Pensilvania pequeño-burguesa del siglo XVIII –donde la economía, por pura falta de dinero, amenazaba con caer en el trueque, donde apenas se podían observar huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos estaban en sus comienzos antediluvianos– se consideraba como un modo de vida moralmente digno de ser alabado, más aún, como un modo de vida conveniente? Querer hablar aquí de un «reflejo» de la situación «material» en la «superestructura ideal» sería realmente un puro sinsentido. ¿De qué pensamiento procede incluir una actividad, que exteriormente sólo está orientada a la *ganancia*, en la categoría de «profesión», respecto a la cual el individuo se siente *obligado?* Pues esta idea es realmente la que suministra aquí la base y el respaldo ético al modo de vida del empresario de «nuevo estilo».

Se ha señalado el «racionalismo económico» como el elemento fundamental de la economía moderna; así lo ha hecho Sombart con explicaciones muy felices y efectivas; y con toda la razón, si por racionalismo económico se entiende ese crecimiento de la productividad del trabajo que elimina la vinculación del proceso de producción a los límites «orgánicos», naturales, de la persona humana, y lo organiza desde puntos de vista *científicos*. Este proceso de racionalización en el terreno de la técnica y de la economía condiciona, sin duda, una parte importante de los «ideales de vida» de la sociedad burguesa moderna: a los representantes del «espíritu capitalista» siempre les ha parecido indudable que trabajar para una organización *racional* del suministro de bienes materiales de la humanidad era uno de los fines que guiaban su vida. Sólo hay que leer, por ejemplo, la descripción de B. Franklin sobre sus esfuerzos por los *improvements* municipales de Filadelfia para ver esta verdad evidente. La alegría y el orgullo de «haber dado

trabajo» a muchos hombres, de haber cooperado al «florecimiento» económico de su ciudad en el sentido que el capitalismo asocia a esta palabra –florecimiento de la población y florecimiento comercial–, todo esto pertenece, evidentemente, a la alegría de vivir específica del empresariado moderno, entendida, sin duda, desde un punto de vista «idealista». Y es, naturalmente, una de las características fundamentales de la economía capitalista racionalizada sobre la base de un estricto cálculo *contable* –organización «calculable», dice Sombart–, orientada de manera planificada y austera al ansiado éxito económico, a diferencia del vivir al día del campesino y de la rutina privilegiada del artesano gremial [80].

Parece, por tanto, que el desarrollo del «espíritu capitalista» se podría entender sencillamente como un fenómeno parcial dentro del desarrollo global del racionalismo y que debería deducirse de la posición de los principios racionalistas respecto a los problemas últimos de la vida. En ese sentido, por consiguiente, el protestantismo sólo entraría en consideración en la medida en que hubiera desempeñado el papel de «primicia» de una concepción racional de la vida. Pero tan pronto como se hace este intento en serio, se ve que no es aceptable porque la historia del racionalismo no muestra *en absoluto* una evolución progresiva *paralela* en los distintos campos de la vida. Por ejemplo, la racionalización del derecho privado –entendiéndola como la organización y simplificación conceptual del material jurídico– alcanza su forma más elevada en el derecho romano del final de la Edad Antigua, y está muy atrasada en algunos de los países más racionalizados económicamente, concretamente en Inglaterra, donde el renacimiento del derecho romano fracasó en su momento por el poder de los grandes gremios de juristas, mientras que siempre ha dominado en los países católicos del sur de Europa. La filosofía puramente racional no tuvo, en el siglo XVIII, sus centros sólo, o preferentemente, en los países

más desarrollados desde el punto de vista capitalista. El volterianismo es todavía hoy patrimonio común de amplias capas superiores precisamente en los países católico-romanos y, lo que es más importante prácticamente, de las capas medias. Si por «racionalismo» *práctico* se entiende el modo de vida que refiere expresamente el mundo a los intereses del *propio yo* y lo juzga desde éste, ese estilo de vida era «típico», y lo es hoy, sobre todo de los pueblos del «liberum arbitrium», tal como lo llevan en la sangre italianos y franceses; y ya podríamos estar convencidos de que éste no es el suelo sobre el que crece preferentemente esa relación con la «profesión» como un fin, que el capitalismo necesita. Está claro que se puede «racionalizar» la vida desde puntos de vista muy diversos y según orientaciones muy diversas [81]; el «racionalismo» es un concepto histórico que contiene en sí mismo un mundo de contradicciones, y nosotros tenemos que investigar precisamente de qué espíritu era hijo esa forma concreta de pensamiento y de vida «racionales», de la que ha surgido esa idea de «profesión» y esa entrega al trabajo «profesional», que es uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista y lo sigue siendo (entrega tan *irracional* desde el punto de vista de los intereses propios puramente eudemonistas, como ya hemos visto). *A nosotros* nos interesa aquí, precisamente, el origen de este elemento *irracional* que existe en esa entrega y en ese concepto de «profesión».

3. Es innegable que tanto en la palabra alemana «profesión» *(Beruf)* como, con mayor claridad aún, en la inglesa «calling» *re*suena al menos una idea «religiosa» –una *tarea* puesta por *Dios*–, y cuanto más acentuemos la palabra en el caso concreto, más perceptible es. Si hacemos un seguimiento histórico de esta palabra a través de las lenguas cultas, se ve, en primer lugar, que los pueblos latino-católicos [82] no tienen, como

tampoco la tiene la Antigüedad clásica[38], ninguna expresión similar para lo que nosotros llamamos «profesión» *(Beruf)* –un ámbito de trabajo sin límites, en el sentido de una actitud vital–, mientras que sí existe en *todos* los pueblos protestantes. Y se muestra, en segundo lugar, que esa expresión no es ninguna característica étnica de las lenguas germánicas [89]

38. [83] En griego falta por completo una denominación que corresponda al matiz ético de la palabra alemana. Cuando Lutero traduce en el Eclesiástico 11, 20 y 21 «permanece en tu profesión» en un sentido que se corresponde al uso del lenguaje actual (véase más adelante), los Setenta ponen una vez ἔργον y otra vez πόνος [84]. Por lo demás, en la antigüedad se utiliza τά προσήκοντα con el sentido general de «deberes». En el lenguaje de la Stoa, la palabra κάματος tiene a veces un contenido similar, siendo de una procedencia indiferente desde el punto de vista lingüístico (sobre lo que me ha llamado la atención mi colega Dieterich). En latín, lo que nosotros traducimos por «profesión» –la actividad especializada y permanente de un hombre, que constituye para él al mismo tiempo su fuente de ingresos y, consiguientemente, la base económica de su vida– lo expresa la indiferenciada palabra *opus,* con un matiz, cuando menos, emparentado con el contenido moral de la palabra alemana, o la palabra *officium* (de *opificium,* es decir, originariamente sin un matiz ético, y luego, especialmente en Séneca, *De benef.* IV, 18 = 'profesión') o la palabra *munus* –derivada de los servicios personales de los antiguos municipios–, o, por último, la palabra *professio,* que podría venir en esta significación de los deberes de *derecho público,* en concreto de las declaraciones *de impuestos* y que luego se utilizó para las «profesiones liberales» en el sentido moderno (por ejemplo: *professio bene dicendi)* y que, en *este* terreno concreto, adquiere un sentido general bastante similar desde todo punto de vista a nuestra palabra «profesión» (también en el sentido más interno de la palabra, como cuando, en Cicerón, se dice de alguien «non intelligit quid profiteatur» en el sentido de que «no conoce su propia profesión»), sólo que ahí está pensada naturalmente en la perspectiva del mundo de más acá, sin ningún matiz *religioso.* Esto es también lo que ocurre con la palabra *ars,* que en la época del Imperio Alemán se utiliza para 'trabajo artesanal'. La Vulgata traduce los pasajes anteriores del Eclesiástico una vez con *opus* y otra vez con *locus* (v. 21), lo que en este caso significaría algo así como 'posición social'. [85] En las lenguas románicas, sólo la palabra española «vocación», en el sentido de 'llamada' *interior,* tiene un matiz, traído del oficio eclesiástico, que se corresponde hasta cierto punto con el sentido de la palabra alemana, pero nunca se utiliza como «profe-

–como si fuera una expresión del «espíritu del pueblo germano»–, sino que la palabra en su sentido actual procede de las *traducciones de la Biblia,* y concretamente del espíritu del traductor y no del espíritu del texto original[39]. En la traducción de la Biblia de Lutero parece estar utilizada en nuestro sentido actual por primera vez en un pasaje del Eclesiástico (11, 20

sión» en su sentido externo. En las traducciones de la Biblia a lenguas románicas, se utiliza la palabra española «vocación», las italianas «vocazione» y «chiamamento» con una significación equivalente al uso luterano y calvinista –que se van a explicar en seguida–, pero sólo para traducir la palabra neotestamentaria κλῆσις –la llamada a la salvación eterna a través del Evangelio–, que la Vulgata traduce por *vocatio.* [86] *Chiamamento* se utiliza en ese sentido, por ejemplo, en la traducción italiana de la Biblia del siglo XV, que está impresa en la Collezione di Opere Inedite e Rare, Bolonia, 1887, junto a «vocazione», que utilizan las traducciones italianas modernas de la Biblia. Las palabras que se emplean en las lenguas románicas para «profesión» en sentido *externo* [87] de una actividad productiva regular no tienen, por el contrario, ninguna impronta religiosa, como se deduce del material lingüístico y de las amables y detalladas exposiciones de mi admirado amigo el Profesor Baist (de Friburgo), aunque las palabras derivadas de *ministerium* o de *officium* tuvieran originariamente un cierto matiz ético y las derivadas de *ars, professio* e *implicare (impiego)* carecieran desde el comienzo de ese matiz. En los pasajes del Eclesiástico citados al principio, donde Lutero pone «profesión» *(Beruf)* se traduce en francés por «office» (v. 20), por «labeur» (v. 21, en traducción calvinista), en español por «obra» (v. 20), por «lugar» (v. 21, según la Vulgata), en italiano por «luogo» en las traducciones antiguas (según la Vulgata) y por «posto» en las traducciones nuevas (protestante). [88]

39. La *Confesión de Augsburgo,* por el contrario, contiene el concepto implícitamente y sólo parcialmente desarrollado. Cuando su art. XVI (véase la *Conf. Ausg.* de Kolde, p. 43) dice «pues el Evangelio [...] no va contra el gobierno secular, contra la actividad de policía y el estado matrimonial, sino que quiere que se mantenga todo eso como el ordenamiento de Dios y que en esos estamentos se demuestre el amor cristiano y las buenas y rectas obras, cada uno *según su profesión (Beruf)* (en latín se dice solamente: «et in talibus ordinationibus exercere caritatem», ibídem p. 42), la consecuencia que de ahí se deriva, de que hay que obedecer a la autoridad, está demostrando que aquí se está pensando en *Beruf* (profesión), en *primer* lugar, como un ordenamiento *objetivo* en el sentido de κλῆσις en 1 Cor 7, 20. Y el art. XXVII sólo habla de «profesión» *(Beruf;* en latín: «in

y 21)[40]. Muy pronto se aceptó su sentido actual en la lengua profana de todos los pueblos protestantes, mientras que se ha podido observar que no existía con anterioridad ningún indicio de este sentido en la literatura profana de *ninguno* de ellos, y en los sermonarios, por lo que sabemos, sólo en un místico alemán cuya influencia sobre Lutero es conocida.

vocatione sua») en relación con los estamentos ordenados por Dios: párrocos, autoridad, estamento de príncipes y señores y similares, y esto también expresado en alemán en el *Libro de los principios de la fe (Konkordienbuch),* mientras que esta frase falta en la edición *princeps* alemana.

Sólo en el art. XXVI (Kolde, p. 81) se utiliza la palabra *Beruf* en un sentido amplio que *incluya* al menos nuestro sentido actual al decir: «[...] que la mortificación no debe servir para merecer con ella la gracia, sino para mantener al cuerpo preparado para que no le impida realizar a cada uno lo que le esté mandado según su profesión *[Beruf]* [en latín: "juxta vocationem suam"]».

40. La palabra *Beruf, beroep* (en holándes), *calling* (en inglés), *kald* (en danés), *kallelse* (en sueco) no aparece, antes de las traducciones de la Biblia de Lutero –tal como ponen de manifiesto los diccionarios y me han confirmado amigablemente mis colegas, señores Braune y Hoops–, en *ninguna* de las lenguas que hoy sí la contienen en su sentido *profano.* Las palabras del alemán medieval –de la Alemania del Sur y de la Alemania del Norte– y del holandés medieval que *suenan* igual que *Beruf significan* todas 'llamada' *(Ruf)* en su sentido alemán actual, incluyendo también *especialmente,* en la Baja Edad Media, el «llamamiento» *(Berufung) (=Vokation)* de un candidato para *una prebenda eclesiástica* por parte de los que tenían el derecho a colocarlos, caso este que también se suele destacar en los diccionarios de las lenguas escandinavas. En esta última significación utiliza Lutero a veces la palabra. Pero, aunque esta utilización específica de la palabra haya favorecido posteriormente su cambio de significado, no hay duda de que la creación del concepto moderno de «profesión» *(Beruf)* se debe, desde el punto de vista de la lengua, a las traducciones de la Biblia, y concretamente a las traducciones *protestantes,* y sólo en Tauler († 1361) se encuentran atisbos que se comentarán después. [90]

Lutero traduce con *Beruf* dos conceptos muy distintos. *Uno* es la «κλῆσις» paulina, en el sentido de llamamiento a la salvación eterna por parte de Dios. A ese sentido corresponden los pasajes: 1 Cor. 1; Ef 1, 18; 4, 1-4; 2 Tes 1, 11; Heb 3, 1; 2 Pe 1, 10. En todos estos casos se trata del llamamiento que se produce por parte de Dios a través

Y de la misma manera que el significado de la palabra es nuevo y un producto de la Reforma, también es nueva la *idea*, como ya debe de ser conocido. Nueva, no el sentido de que en la Edad Media no hubiera habido ya algunos inicios de esa valoración del trabajo profano diario que está presente en

del Evangelio anunciado por los Apóstoles, y el concepto de κλῆσις no tiene ni lo más mínimo que ver con las «profesiones» *(Berufe)* profanas. Las biblias alemanas anteriores a Lutero escriben en este caso *ruffunge* (por ejemplo, todos los incunables de la biblioteca de Heidelberg), pero utilizan en vez de «llamados por Dios» *(von Gott geruffet)* «requeridos por Dios» *(von Gott gefordert)*. Pero Lutero, *en segundo lugar*, traduce las palabras del Eclesiástico reproducidas en la nota anterior: [91] ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιωθητι y καὶ ἔμμενε τῷ πόνεῳ σου, como ya se ha dicho antes, con: «manténte firme en tu profesión *[Beruf]*» y «permanece en tu profesión *[Beruf]*», en vez de «permanece en tu *trabajo*», y las traducciones católicas de la Biblia posteriores (autorizadas) se basan aquí, como en los pasajes del Nuevo Testamento, sencillamente en Lutero (por ejemplo, la traducción de Fleischütz, Fulda, 1781). La traducción de Lutero de este pasaje del Eclesiástico es, según veo yo, *el primer* caso en que se utiliza la palabra [92] *Beruf* en su sentido *puramente* profano actual. [93] No existía antes, con ese sentido [94], en alemán, ni tampoco en boca de los predicadores ni de los traductores antiguos de la Biblia. Las biblias alemanas antes de Lutero traducen por «obra» *(Werk)* en el pasaje del Eclesiástico. Berthold von Regensburg utiliza en sus sermones la palabra «trabajo» *(Arbeit)* donde nosotros hablaríamos de «profesión» *(Beruf)*. El uso lingüístico es aquí, por tanto, como el de los antiguos. El primer texto que conozco en el que se aplica a un trabajo puramente profano no *Beruf*, sino *Ruf* ('llamada'), como traducción de κλῆσις, se encuentra en el hermoso sermón de Tauler sobre Efesios 4 (edición de Basilea, f. 117 v.): sobre los campesinos que van a «abonar» los campos: ellos hacen mejor «siguiendo realmente su profesión *(Ruff)* que los eclesiásticos que no prestan atención a su profesión *(Ruf)*». Esta palabra no entró en el lenguaje profano con ese sentido. Y, a pesar de que el lenguaje de Lutero oscila al comienzo entre *Ruf* y *Beruf* (véase *Werke*, ed. de Erlangen 51, p. 51), no es segura una influencia directa de Tauler, aunque se encuentran muchas resonancias de ese sermón de Tauler, por ejemplo, en *Freiheit eines Christenmenschen [Sobre la libertad del cristiano]*. Pues, en un principio, Lutero *no* utiliza la palabra en el sentido *profano* de Tauler en el lugar citado (esto contra Denifle, *Luther*, p. 163).

Es claro que el consejo del Eclesiástico no contiene, prescindiendo de la amonestación general de confiar en Dios, ni la más mínima relación con

este concepto de profesión [109] –de esto hablaremos más tarde–, pero sí nueva, en todo caso, en una cosa: valorar el cumplimiento del deber en las profesiones profanas como el contenido *más elevado* que puede tener una actuación realmente moral. Esto fue la consecuencia inevitable de la signifi-

una *valoración* específicamente religiosa del trabajo «profesional», y la expresión πόνος ('esfuerzo') es justamente lo contrario de semejante valoración [95]. Lo que el Eclesiástico dice se corresponde sencillamente con la advertencia del salmista (Sal 37, 3): «permanece en tu tierra y *aliméntate honradamente» (bleibe im Lande und nähre dich redlich),* como también lo manifiesta con la máxima claridad su conjunción con la advertencia (v. 20) de no tomar como modelo el modo como aspiran al bien los que no tienen Dios [96]. El puente entre esos dos usos de la palabra en Lutero, aparentemente tan heterogéneos, lo tiende un [97] pasaje de la primera Carta a los Corintios y su traducción.

En Lutero, en las ediciones modernas habituales, el contexto entero en el que está este pasaje reza como sigue: 1 Cor 7, 17: «[...] cualquiera a quien Dios llame, que cambie [...] (18) Si es llamado alguien circuncidado, que no genere ningún prepucio. Si es llamado alguien con prepucio, que no se circuncide. (19) La circuncisión no es nada y el prepucio no es nada; sino cumplir el mandamiento de Dios. (20) Que todos permanezcan en la profesión *(Beruf)* a la que han sido llamados (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη –un hebraísmo, sin duda, como me dice el Consejero A. Merx–; en la Vulgata: "in qua vocatione vocatus est"). (21) Si eres llamado como siervo, no te preocupes por ello; pues puedes ser libre, y mejor que utilices mucho de esto. (22) Pues quien haya sido llamado como siervo, es un liberto del Señor; y lo mismo, quien es llamado libre es un siervo de Cristo. (23) Habéis sido comprados muy caros; no os hagáis siervos de los hombres. (24) Cada cual, queridos hermanos, que se quede con Dios allí donde haya sido llamado». En el versículo 29 sigue la indicación de que «el tiempo es breve», a lo que siguen las conocidas indicaciones, motivadas por las expectativas escatológicas (v. 31), de tener las mujeres como si no se las tuviera, de comprar como si no se poseyera lo comprado, etc. En el versículo 20, Lutero, en la exégesis de este capítulo, en 1523, todavía había traducido la palabra κλῆσις, apoyándose en traducciones alemanas antiguas, con *Ruf* ('llamada') (ed. de Erlangen, vol. 51, p. 51) y la había interpretado como *«estado» (Stand).*

En realidad, es claro que la palabra κλῆσις en este pasaje, y *sólo* en éste, corresponde aproximativamente al menos al *status* latino y a nuestro «estado» (estado matrimonial, estado de servidumbre, etc.). [98] Con

cación *religiosa* del trabajo diario secular y esto fue lo que generó el concepto de profesión [110]. En el concepto de «profesión» se expresa, por tanto, ese dogma central de todas las confesiones protestantes, que rechaza la diferenciación que hacen los católicos entre *praecepta* y *consilia* dentro de los mandamientos morales cristianos y que sólo reconoce

una significación que recuerda, al menos, esto, esta palabra -emparentada en su raíz con ἔκκλησια, 'asamblea convocada'- se encuentra sólo una vez en la literatura griega, hasta donde llega el material lexicológico: en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso, donde se corresponde con la palabra latina *classis* –una palabra tomada del griego = una parte de la ciudadanía 'convocada', llamada/movilizada–. Teofilacto (siglos XI-XII) interpreta 1 Cor 7, 20: ἐν οἵῳ βίῳ καί ἐν οἵῳ τάγματι καί πολιτεύματι ὤν ἐπιστευσεν (mi colega el Sr. Deissmann me llamó la atención sobre este pasaje). La palabra κλῆσις en este pasaje *no* corresponde, en todo caso, a nuestra «profesión» actual.

Pero Lutero, que, en la advertencia de fundamento escatológico de que cada uno siga en el estado en que esté, había traducido κλῆσις por *Beruf* (profesión), luego, cuando tradujo los Apócrifos, en el consejo que da el Eclesiástico, de base tradicionalista y anticrematística, también tradujo πόνος por *Beruf* por la *semejanza de contenido* del consejo. [99] Mientras tanto, o probablemente al mismo tiempo, se establecía en la *Confesión de Augsburgo,* en 1530, el dogma protestante de la inutilidad de la superación católica de la moralidad intramundana, utilizando en ese contexto la expresión de «a cada uno según su estado *(Beruf)*» (véase nota anterior). Esto se destaca en la traducción de Lutero, así como esa valoración en ascenso, de comienzos de los años treinta, de la *santidad* del ordenamiento en el que el individuo está colocado, valoración que era el resultado de su fe cada vez más precisada en los designios especiales de Dios incluso sobre los detalles concretos de la vida, pero se destaca también su tendencia creciente a aceptar el orden del mundo como un orden querido *(unabänderlich)* por Dios. [100] Pues mientras ahora traduce πόνος y ἔργον en el Eclesiástico con *Beruf,* algunos años antes, en los Proverbios de Salomón 22, 29 [101] había traducido la palabra hebrea מְלָאכָה, que sin duda alguna estaba en la base de πόνος y ἔργον en el texto griego del Eclesiástico y que se deriva de la raíz לאך = enviar, es decir, del concepto de «misión», por *Geschäft* ('negocio', 'oficio') [102], de igual manera que la palabra alemana *Beruf* y las nórdicas *kald, kallelse* proceden del «oficio» *eclesiástico* (los Setenta: ἔργον; Vulgata: *opus;* las biblias inglesas: *business,* y de manera similar las traducciones nórdicas y todas las demás). Desde el

como *único* medio para vivir de manera grata a Dios, *no* la superioridad del ascetismo monacal sobre la moralidad intramundana, sino exclusivamente el cumplimiento de las obligaciones intramundanas derivadas de la posición de cada uno en la vida, cumplimiento que se convierte así en su «profesión».

En Lutero[41] se desarrolla esta idea a lo largo de la primera década de su actividad reformatoria. En esos comienzos, en-

punto de vista del contenido semántico, en la palabra מְלָאכָה se había perdido ya en la antigüedad completamente su relación con el concepto del que procedía, como me indica el Consejero Sr. Merx, de la misma manera que el de nuestra «profesión» *(Beruf)*, por ejemplo, en la palabra «estadística de las profesiones» *(Berufsstatistik)*. [103]

Ya en el siglo XVI se generalizó el concepto de *Beruf* en la literatura no eclesiástica en su sentido actual. Los traductores de la Biblia *anteriores* a Lutero habían empleado para la κλῆσις la palabra *Berufung*, por ejemplo en los incunables de Heidelberg de 1462-1466, 1485; la traducción de Eck de Ingolstadt, de 1537, dice: «in dem Ruf, worin er beruft ist» (en la profesión en la que ha sido llamado). Las restantes traducciones católicas siguen en su mayoría directamente a Lutero. En Inglaterra, la traducción de Wiclef (1382) [104] pone aquí «cleping» (la palabra del inglés antiguo, que luego fue sustituida por la palabra importada «calling») [105]; la traducción de Tindal de 1534 utiliza la idea en sentido secular [106]: «in the same state wherein he was called», y lo mismo la de Ginebra de 1557. La traducción oficial de *Cranmer* de 1539 sustituyó «state» por «calling», mientras que la Biblia (católica) de Reims, de 1582, así como las biblias de la corte anglicana de la época de Isabel I, vuelven, curiosamente, a «vocation» apoyándose en la Vulgata. Murray ya vio acertadamente que [107] la traducción de la Biblia de Cranmer es la fuente del concepto puritano de «calling» en el sentido de profesión = *trade*. Ya a mediados del siglo XVI se utiliza «calling» en ese sentido, en 1588 se hablaba ya de «unlawful callings» y en 1603 de «greater callings» en el sentido de profesiones 'más elevadas' (véase Murray, ob. cit.). [108]

41. Sobre lo que sigue, cfr. la instructiva exposición de K. EGER, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen, 1900), cuya única laguna podría ser, como en casi todos los escritores teológicos, que no tiene un análisis suficientemente claro del concepto de «lex naturae» (véase, sobre este punto, E. Troeltsch en la recensión de la *Dogmengeschichte* de Seeberg, en *Göttinger Gelehrter Anzeigen*, 1902 [111]).

tiende el trabajo profano en el sentido de la tradición medieval mayoritaria, tal como la representa, por ejemplo, Tomás de Aquino[42]: el trabajo, aunque querido por Dios, es el *fundamento natural* imprescindible de la vida de la fe[43], indiferente

42. Pues cuando Santo Tomás de Aquino pone la organización estamental y profesional de los hombres como obra de la *providencia* divina, está expresando con ello el *orden* objetivo de la sociedad. Pero el hecho de que el *individuo* se dedique a una «profesión» concreta y determinada (como diríamos nosotros –Santo Tomás habla de *ministerium* u *officium*–) se debe a «causae naturales». *Quaest. Quodlibetal.* VII, art. 17 c: «Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum *status distribuit,* [...] secundo etiam ex *causis naturalibus,* es quibus *contingit,* quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia...*». [112] Es tan manifiesta la diferencia [113] con el concepto protestante de profesión (también con el concepto luterano posterior, por lo demás muy próximo por su acentuación de lo providencial) que, por el momento, puede bastar con esta cita, pues más adelante volveremos a la concepción católica. Sobre Santo Tomás, MAURENBRECHER, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit,* 1898. Por lo demás, cuando Lutero y Santo Tomás parecen coincidir en algunos detalles, es, más bien, sin duda, la doctrina general de la Escolástica más que Santo Tomás en concreto quien ha influido a Lutero. Pues parece que éste conoció, en realidad, insuficientemente a Santo Tomás, según demuestra Denifle (véase Denifle, *Luther und Luthertum,* 1903, p. 501, y sobre Denifle véase KÖHLER, *Ein Wort zu Denifles Luther,* 1904, p. 25 y s.)

43. En el libro *Von der Freiheit eines Christenmenschen [Sobre la libertad del cristiano]* se utiliza: 1) la «doble naturaleza» del hombre para el establecimiento de los deberes intramundanos en el sentido de la *lex naturae* (aquí equivalente a 'orden natural del mundo'), que se deriva del hecho de que el hombre está obligado *de hecho* a su cuerpo y a la comunidad social (edición de Erlangen, vol. 27, p. 188); 2) en esta situación, *si* el hombre es un cristiano creyente tomará la decisión –esto es una *segunda* fundamentación apoyada en la primera– de corresponder con su amor al prójimo a la decisión sobre la Gracia tomada por Dios por amor (p. 196); 3) con esta conexión tan débil entre la «fe» y el «amor» se entrecruza la vieja fundamentación ascética del trabajo como un medio para darle al hombre «interior» su dominio sobre el cuerpo (p. 190); 4) en relación con lo anterior, y aquí se hace valer de nuevo la idea de la *lex naturae* con otro sentido (significando, aquí, 'moralidad natural'), se dice que trabajar es, por ello, un *instinto* que ya *Adán* tenía an-

desde el punto de vista moral, como el comer y el beber. Pero la significación de la profesión se hace mayor con una aplicación más clara de las consecuencias de la idea de la «sola fide» y con la consiguiente oposición, muy acentuada, a los «consejos evangélicos» del monacato católico «dictados por el diablo». El modo de vida de los monjes no sólo no tiene ningún valor para la justificación ante Dios, sino que para Lutero es resultado de una *ausencia de amor* egoísta, que huye de los deberes en este mundo. En contraste con esto, el trabajo profesional profano aparece como la manifestación exterior del amor al prójimo, y esto se fundamenta, de manera muy poco profana y en una oposición casi grotesca al conocido principio de Adam Smith[44], con la indicación de que la división del trabajo obliga a cada uno a trabajar para los *otros*. Sin embargo, esta fundamentación básicamente escolástica –como se puede ver– desaparece muy pronto y permanece muy acentuada la afirmación de que el cumplimiento de los deberes intramundanos es, en cualquier caso, el *único* camino para agradar a Dios, que este cumplimiento y *sólo* él es voluntad de Dios y que, por ello, todos las profesiones lícitas valen realmente lo mismo ante Dios[45].

tes de la caída, impuesto por Dios en él, que Adán cumplía «sólo para agradar a Dios»; 5) por último, aparece la idea, apoyada en Mateo 7, 18 y s., de que el trabajo bien hecho en la profesión es consecuencia de la nueva vida que ha producido la fe, sin que se desarrollara a partir de aquí la idea calvinista de la «acreditación». El potente espíritu que anima este escrito explica la utilización de conceptos heterogéneos.

44. «No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del panadero o del cervecero, sino de que piensa en su propio beneficio; no nos dirigimos a su amor al prójimo, sino a su egoísmo, y no le hablamos de nuestras necesidades sino siempre de su beneficio» (*Wealth of Nations*, I, 2).

45. «Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.» (*Exégesis del Génesis*, *Op. lat. Exeg.*, ed. Elsperger VII, 213.) Esta idea se encuentra, antes de Lutero, en Tauler, quien equipara, por su valor, la «llamada» espiritual y la profana. La mística alemana y Lutero tienen en

Es indudable que esta calificación moral de la vida profesional profana fue una de las aportaciones de la Reforma, y en especial de Lutero, que mayores consecuencias tuvo y puede considerarse, por ello, como un lugar común [114]. [115] Pero seguramente no se percibirá con claridad cómo haya que presentar en términos concretos la significación práctica de esa aportación [116].

No es realmente necesario hacer constar que a Lutero no se le puede considerar internamente relacionado [117] con el «espíritu capitalista», en el sentido que le hemos dado hasta ahora a esta palabra. Incluso aquellos círculos que suelen alabar con el mayor celo ese «hecho» de la Reforma no son hoy, en absoluto, amigos del capitalismo en ningún sentido. El propio Lutero habría rechazado, sin duda alguna, cualquier parentesco con una mentalidad como la que se pone de manifiesto en Franklin. Pero no se pueden aducir como expresión de su mentalidad sus quejas contra los grandes comerciantes, los Fugger[46] y otros semejantes; pues la lucha contra la posi-

común su oposición al tomismo. En las explicaciones de Santo Tomás se pone de manifiesto que se vio forzado, para poder mantener el valor moral de la contemplación, pero también por el punto de vista de monje *mendicante*, a interpretar la frase paulina de «quien no trabaje que no coma» en el sentido de que el trabajo, que es ciertamente imprescindible por ley natural, le está impuesto al hombre como *género*, pero no a los hombres individualmente. La *valoración* graduada del trabajo, desde las «opera servilia» de los *campesinos* hacia arriba, es algo que tiene que ver con el carácter específico de las órdenes mendicantes, vinculadas por motivos materiales a la *ciudad* como su lugar de residencia, y es ajena a los místicos alemanes y al hijo de campesinos que era Lutero, aun valorando éstos *igualmente* la *organización estamental* como algo querido por Dios. Véanse los pasajes decisivos de Santo Tomás en: Maurenbrecher, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (Leipzig, 1898, pp. 65 y s.).

46. Respecto a los Fugger dice que «no puede ser conforme a Dios y a la justicia que se pueda acumular una fortuna tan grande y regia durante la vida de un solo hombre». Esto es, básicamente, la desconfianza del campesino respecto al capital. La compra de rentas también le parece moralmente peligrosa, porque «es una cosa nueva inventada con ra-

ción *privilegiada*, jurídicamente o de hecho, de algunas grandes compañías comerciales en los siglos XVI y XVII puede muy bien compararse con la campaña moderna contra los *trusts* y, como tal, no es expresión de una mentalidad tradicional como tampoco lo es esta última. [118] También Cromwell escribió al Parlamento Largo después de la batalla de Dunbar (septiembre de 1650): «suprimid, por favor, los abusos de todas las profesiones, y hay una que hace pobres a muchos para hacer ricos a unos pocos: esto no beneficia a la comunidad», y, sin embargo, lo encontraremos, por otro lado, imbuido de un modo de pensar totalmente «capitalista»[47]. En

pidez», es decir, porque le parece que *no es transparente* desde el punto de vista económico, de manera similar a lo que le parecen al eclesiástico moderno los negocios a plazo.

47. Lo que aquí entendemos por ese modo de pensar se puede comentar provisionalmente con el ejemplo del manifiesto a los irlandeses, con el que Cromwell empezó su guerra de exterminio contra ellos, en enero de 1650, y que representaba la réplica a los manifiestos del clero irlandés (católico) de Clonmacnoise, del 4 y 13 de diciembre de 1649. Las frases centrales dicen: «Englishmen had good inheritances [en Irlanda, claro] which many of them *purchased with their money* [...] they had good leases from Irishmen for long time to come, *great stocks thereupon*, houses and plantations erected *at their cost and charge*. [...] You broke the union [...] at a time when Ireland was in perfect peace and when through the *example of English industry, through commerce and traffic*, that which was in the nation's hands was better to them than if all Ireland had been in their possession. [...] *Is God, will God be with you?* I am confident He will not». Este manifiesto, que recuerda los editoriales ingleses de los años de la guerra de los bóers, no es típico porque establezca como causa jurídica de la guerra los «intereses» capitalistas de los ingleses –pues esto mismo se podría haber utilizado como argumento, por ejemplo, en las negociaciones entre Venecia y Génova sobre sus intereses en Oriente [119]–, sino que lo específico de ese manifiesto está en que Cromwell fundamenta frente a los propios irlandeses, y apelando a Dios, con su más profundo convencimiento subjetivo –como sabe cualquiera que conozca su carácter–, la justificación *moral* de su sumisión en la circunstancia de que el capital inglés ha educado a los irlandeses para el trabajo. (El manifiesto está, además de en Carlyle, impreso en extractos y analizado en la *History of the Commonwealth*, de Gardiner, I, pp. 163 y s., y en versión alemana se puede encontrar en el *Cromwell* de Hönig.)

numerosas manifestaciones de Lutero contra la usura y el cobro de intereses se destaca aún de manera más inequívoca su idea sobre la naturaleza del lucro capitalista, una idea claramente «retrasada» respecto a la última Escolástica (desde el punto de vista capitalista)[48]. El argumento de la improductividad del dinero, superado ya por Antonino de Florencia, por ejemplo, es claramente una de esas manifestaciones. Pero no necesitamos en realidad entrar en detalles, pues la idea de la «profesión» en su sentido *religioso* podía tener consecuencias muy distintas para el modo de vida en el mundo. [120]. La autoridad de la Biblia, de la que Lutero creía extraerla, era, en conjunto, más favorable a una interpretación *tradicionalista*. El Antiguo Testamento especialmente, que sólo conoce la superioridad de la moralidad intramundana en algunos intentos ascéticos concretos [121], configuró una idea religiosa similar de manera estrictamente tradicionalista: cada uno debía conformarse con su «alimentación» y dejar a los no creyentes en Dios que aspiraran al lucro: éste es el sentido de todos los pasajes que tratan directamente de las obras mundanas. Solamente el Talmud se encuentra en este punto sobre otro suelo, y esto en parte, tampoco de una manera fundamental. La postura personal de *Jesús* está expresada en toda su pureza en el [122] «danos *hoy* nuestro pan de cada día»; y el rechazo radical del mundo, tal como se manifiesta en el «μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας», excluía cualquier relación *directa* entre la idea moderna de profesión y Jesús personalmente[49]. La «época apostólica» del cristianismo que llega a manifestarse en el Nuevo Testamento, especialmente en Pablo, es indiferente, o también tradicionalista, respecto a la vida profesional profana, como consecuencia de las expectativas escatológicas en las

48. No es éste el lugar para desarrollar esto en más detalle. Cfr. los escritores citados en la segunda nota posterior a ésta.
49. Véanse las observaciones de Jülicher en su hermoso libro *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. II, p. 636, pp. 108 y s.

que estaban inmersas aquellas primeras generaciones de cristianos: como todo espera la venida del Señor, cada uno debe permanecer en el estamento y en la actividad profana en los que le haya encontrado la «llamada» del Señor y seguir trabajando como hasta entonces: así no resulta, como pobre, una carga para los hermanos y además es por poco tiempo. Lutero leyó la Biblia con las gafas de su actitud general de cada momento y ésta no sólo siguió siendo tradicionalista entre 1518 y 1530 más o menos, sino que se *fue haciendo* cada vez mas tradicionalista[50].

A consecuencia de su valoración básicamente natural de la profesión, domina en los primeros años de su actividad reformadora, en relación con el *tipo* de actividad en el mundo, una concepción que se corresponde [124] con la *indiferencia* escatológica paulina, tal como ésta se pone de manifiesto en 1 Cor 7[51]:

50. Sobre lo que sigue cfr. nuevamente, sobre todo, la exposición de EGER, ob. cit. También se puede citar el hermoso libro de SCHNECKENBURGER, todavía hoy no anticuado (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, editado por Güder, Stuttgart, 1855). La *Ethik Luthers* de LUTHARD, p. 84 de la primera edición, que es la única que tenía, no expone realmente la *evolución*. Cfr., además, la *Dogmengeschichte* de SEEBERG, vol. II, p. 262 abajo. No tiene ningún valor el artículo «Beruf» de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, que, en vez de dar un análisis científico del concepto y de su génesis, hace toda suerte de observaciones triviales sobre cualquier cosa, sobre cuestiones femeninas y similares. De la literatura sobre Lutero en la economía política citemos sólo los trabajos de Schmoller («Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit», *Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaft* XVI, 1860), la obra premiada de Wiskemann (1861) y el trabajo de Frank G. Ward («Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben», en *Conrads Abhandlung* XXI, Jena, 1898). [123]

51. Auslegung des 7. Kap. des ersten Korintherbriefes [Exégesis del cap. 7 de la primera Carta a los Corintios], 1523, ed. de Erlangen, vol. 51, pp. 1 y s. Aquí utiliza todavía Lutero la idea de la «libertad de toda profesión» ante Dios en el sentido de este pasaje como: 1) hay que abandonar cualquier *reglamentación de los hombres* (votos de los monjes, prohibición de los matrimonios mixtos, etc.); 2) hay que recomendar encarecidamente el cumplimiento de los deberes intramundanos adquiridos para

que se puede alcanzar la salvación en cualquier estado y que no tiene sentido, en el breve peregrinar de esta vida, darle importancia al *tipo* de profesión; y hay que considerar expresamente reprobable el afán de lucro material que sobrepase las propias necesidades y que, por tanto, [125] sólo es posible a costa de los demás[52]. A medida que aumentó su implicación en los asuntos del mundo, creció su valoración de la significación del trabajo profesional. Y, así, la profesión concreta de cada individuo se convirtió en un *mandato* específico de Dios al individuo de que cumpla el puesto concreto en el que lo ha situado el designio divino. Y cuando, después de sus luchas con los «espíritus exaltados» y de las revueltas campesinas, Lutero fue considerando el orden histórico *objetivo* cada vez más como un resultado directo de la voluntad divina[53], esta acentuación cada vez mayor de lo providencial en los acontecimientos concretos de la vida le condujo a una coloración tradicionalista que se correspondía con las ideas del «Destino»: el individuo tiene que *quedarse* en el estamento y profesión en el que Dios lo ha colocado y mantener sus aspiraciones terre-

con el prójimo como un mandato *del amor al prójimo* (aunque el cumplimiento sea, en sí mismo, *indiferente* ante Dios). En estos comentarios tan característicos, por ejemplo, en pp. 55, 56, se trata, en verdad, del dualismo de la *lex naturae* y de la justicia ante Dios.

52. Cfr. el texto que pone Sombart, con toda razón, delante de su exposición sobre el «espíritu artesano» (=tradicionalismo), tomado de *Von Kaufhandlung und Wucher [Sobre el comercio y la usura]* (1524): «En este comercio no debes proponerte nada más que procurar una alimentación suficiente para ti; luego, calcular el coste, el esfuerzo, el trabajo y el peligro y, entonces, poner el precio de la cosa, subirlo o bajarlo, de modo que obtengas un salario de este trabajo y esfuerzo». Este principio está formulado en sentido totalmente tomista.

53. Ya en la carta a H. v. Sternberg, con la que dedica, en 1530, la exégesis del Salmo 117, se interpreta el «estamento» de la (baja) nobleza como instituido por Dios, a pesar de su degradación moral (ed. Erlangen, vol. 40, p. 282 abajo). De la carta se desprende claramente la decisiva significación que tuvieron las revueltas de Münzer para el desarrollo de esta concepción (p. 282 arriba). Cfr. asimismo Eger, ob. cit., p. 150.

nales dentro de los límites de esta su posición. Si, al principio, el tradicionalismo económico era resultado de la indiferencia paulina, después fue producto de la fe en la providencia, que se fue haciendo cada vez mas intensa[54] y que identificaba la obediencia incondicional a Dios[55] con una sumisión incondicional a la situación dada. De esta manera, Lutero nunca llegó a formular la conexión entre principios *religiosos* y trabajo profesional sobre una base nueva o sobre principios en general[56]; la pureza de la *doctrina* como único criterio in-

54. En la interpretación del Salmo 111, vv. 5 y 6 (ed. Erlangen, vol. 40, pp. 215 y 216), se parte de la polémica, en 1530, contra la tesis de que los monasterios, etc., sean mejor que el orden secular. Pero en este caso la *lex naturae* (a diferencia del derecho positivo que producen los emperadores y los juristas) *se identifica* expresamente con la «justicia de Dios»: la ley natural es creación de Dios y abarca, en concreto, la organización *estamental* del pueblo (p. 215, párrafo 2 al final), con lo que se está destacando que todos los estamentos son iguales ante Dios.

55. Como se apunta en los escritos *Von Konzilien und Kirchen* (1539) y *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

56. Que la idea de la *acreditación* del cristiano en su trabajo profesional y en su modo de vida que domina el calvinismo –y que es tan importante para nosotros– está en un segundo lugar en Lutero lo muestra el siguiente pasaje de *Von Konzilien und Kirchen* (1539, ed. Erlangen, vol. 25, p. 376 abajo): «estos siete elementos principales (en los que se reconoce a la verdadera iglesia) son *signos más externos* con los que se reconoce a la santa iglesia cristiana, [...] cuando no somos indisciplinados, ni borrachos, ni orgullosos, ni soberbios, ni ostentosos, sino castos, disciplinados, sobrios...». Estos signos no son, según Lutero, tan ciertos como «los de arriba» (la doctrina, la oración, etc.), «porque muchos paganos también los practican y a veces parecen incluso más santos que los cristianos». Calvino no tenía una actitud esencialmente distinta, como comentaremos más adelante, pero sí el puritanismo. En todo caso, según Lutero, el cristiano sirve a Dios «*in* vocatione», no «*per* vocationem» (Eger, pp. 117 y ss.). En cambio, en los místicos alemanes sí se encuentra, al menos, un inicio de la idea de la *acreditación* (en todo caso más en su versión pietista que en la calvinista), aunque en términos puramente psicológicos (véanse, por ejemplo, el texto de Suso citado en Seeberg, *Dogmengeschichte,* p. 195 arriba, y las manifestaciones de Tauler citadas anteriormente).

falible de la Iglesia –tal como se fue afirmando en él con carácter inamovible tras las luchas de los años veinte– impidió en sí misma el desarrollo de nuevos puntos de vista en el terreno ético.

El concepto de profesión en Lutero se quedó así anclado en una visión tradicionalista[57]. La profesión es lo que el hombre tiene que *aceptar* como disposición divina, aquello en donde él tiene «su destino»; esta caracterización *se sobrepone* a la otra idea, que también está presente en él, de que el trabajo profesional es una *tarea,* o más bien, *la* tarea puesta por

57. Su posición definitiva se expresó probablemente en algunas explicaciones de su exégesis del Génesis (en las *Op. lat. exeget.,* ed. Elsperger): Vol. IV, p. 109:

«Neque haec fuit levis *tentatio,* intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum [...] Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti [...] (p. 111 ibídem) Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus* [...] (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat,* de aliis autem non sit curiosus». Esto se corresponde, *en definitiva,* con la formulación tradicionalista de Santo Tomás de Aquino (th. V, 2 gen. 118 art Ic): «Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo [...] quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necesariae ad vitam ejus secundum suam conditionem.* Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum,* dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam». Lo pecaminoso del afán de lucro al sobrepasar la medida dada por las propias necesidades del estamento en que se está lo fundamenta Santo Tomás en la *lex naturae,* tal como se expresa en la tesis sobre *el fin (ratio)* de los bienes externos; Lutero lo fundamenta en la disposición de Dios. Sobre la relación entre fe y profesión en Lutero, véase también vol. VII, p. 225: «[...] quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides* [...] Verum est quidem, placere Dei *etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* [esta *actividad* de la vida profesional es una virtud *lege naturae].* Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [lo cual suena a expresiones calvinistas] [...] *Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua [oposición a los «vitia specie virtutum palliata» de San Agustín] sed non numerantur, non colliguntur in altro».

Dios[58]. Y el desarrollo del luteranismo ortodoxo continuó subrayando aquella idea. Algo negativo: el único resultado ético aquí fue que no se dio la superioridad de las obligaciones intramundanas a través de deberes ascéticos, unido esto a la predicación de la obediencia a la autoridad y a la aceptación de la posición dada en la vida como un destino[59]. Esta caracterización luterana de la idea de profesión había sido trabajada ya ampliamente por los místicos alemanes –como habremos todavía de comentar más adelante[60] [126]–, en concreto por Tauler, con su *igualación* principista de las profesiones eclesiásticas y las profanas y con su escasa apreciación de las formas tradicionales de las acciones ascéticas[61], como consecuencia de la significación que tiene en él la recepción contemplativa del espíritu divino en el alma, que es la decisiva. El luteranismo significa incluso, en un cierto sentido, un retroceso respecto a los místicos, en cuanto que en Lutero –y aún

58. En la *Kirchenpostille [Sermones parroquiales]* (ed. Erlangen, vol. 10, pp. 233, 235-6) se dice: «*Todos* están llamados a alguna profesión». En *esa* profesión (en la p. 236 se dice precisamente «mandato» *[Befehl]*) tiene que permanecer y servir en ella a Dios. Dios se alegra por la *obediencia* en esa profesión, no por el rendimiento.
59. Se corresponde con este planteamiento lo que se dice a veces de algunos empresarios modernos de que, por ejemplo, no es raro que representantes de la industria doméstica con una rígida orientación luterana piensen *actualmente* con una mentalidad en gran medida tradicional, por ejemplo, en Westfalia –una imagen *contraria* de lo que se ha dicho antes sobre las influencias del pietismo sobre la productividad de las obreras–, que están en contra de cambiar los métodos de trabajo a pesar de los guiños que les hace el ganar más –aun sin pasarse al sistema de la fábrica– y que dan como explicación el más allá, donde sin duda todo se igualará. Se muestra así que no tiene una significación esencial para el modo de vida en su conjunto el mero hecho de *pertenecer a una iglesia* y de tener una fe: son contenidos religiosos mucho *más concretos* los que tuvieron un efecto en la época de nacimiento del capitalismo y lo siguien teniendo hoy –de manera más limitada.
60. «Más adelante» quiere decir en todo este apartado: al remontarnos a los orígenes históricos del concepto puritano de profesión tras la exposición de éste.
61. Cfr. Tauler, ed. Basilea, hojas 161 y s.

más en su Iglesia– los fundamentos *psicológicos* para una ética racional de la profesión se habían vuelto bastante inseguros, en comparación con los místicos –las ideas de éstos sobre este punto recuerdan, en muchos sentidos, la psicología de la fe de los pietistas y de los cuáqueros[62]–, y se habían vuelto inseguros precisamente –como mostraremos todavía– *porque* para él el impulso a la *autodisciplina ascética* era sospechoso de santificación por las obras y, por ello, tuvo que retroceder en su Iglesia cada vez más hacia un segundo plano.

La mera idea de la «profesión» en el sentido luterano, por tanto, era, en lo que podemos ver hasta ahora, de una importancia, en todo caso, problemática para lo que *nosotros* estamos buscando; y esto es lo que debía constatarse aquí [127]. Con esto no se quiere decir en absoluto que la forma luterana de la reordenación de la vida religiosa no haya tenido una significación práctica para el objeto de nuestra investigación; pero no es deducible clara y *directamente* de la posición de *Lutero* y de su Iglesia respecto a las profesiones profanas y no es tan fácilmente aprehensible como quizá pueda serlo en otras direcciones del protestantismo. Por ello resulta aconsejable que consideremos antes esas otras formas, en las que se pueda comprobar más fácilmente que en el luteranismo una conexión entre un punto de partida religioso y la práctica. Ya antes se hizo mención del llamativo papel del *calvinismo* y de las *sectas* protestantes en la historia del desarrollo capitalista. De la misma manera que Lutero encontraba en Zwinglio un «espíritu distinto» al de él mismo, los sucesores espirituales de Lutero lo encontraron en el calvinismo. Y con razón ha considerado el catolicismo al calvinismo, desde entonces y hasta el presente, como su auténtico enemigo. En principio, esto tiene claramente razones *políticas:* si la Reforma no se

62. Cfr. el sermón de Tauler realmente impresionante en ob. cit. y folios 17, 18 v., 20.

puede imaginar sin la evolución religiosa personal de Lutero y si aquélla siempre ha estado determinada espiritualmente por su personalidad, sin el calvinismo su obra no habría tenido una permanencia externa. Pero la razón por la que católicos y luteranos *conjuntamente* lo aborrecen está realmente en la peculiaridad *ética* del calvinismo. Aun la mirada más superficial muestra que en éste la relación entre vida religiosa y acción terrenal es de naturaleza totalmente distinta a la que se da en el catolicismo y en el luteranismo. Esto se pone de manifiesto incluso en la literatura que utiliza *motivos* específicamente religiosos. Tómese, por ejemplo, el final de la *Divina Comedia,* donde se le niega la voz al poeta en la contemplación pasiva de los secretos de Dios, y póngase a su lado el final del poema que se suele calificar como la «divina comedia del puritanismo». Milton termina el último canto de *Paradise Lost,* después de la *expulsión* del paraíso, con los siguientes versos*:

Ellos volvieron
su mirada hacia el Este del Paraíso,
y contemplaron la que había sido
hasta entonces su morada feliz,
bajo la onda de la llameante espada,
y la puerta cubierta de terribles
semblantes y de centelleantes armas.
Derramaron, como era natural,
unas lágrimas, que pronto se secaron;
el Mundo se extendía frente a ellos
para escoger su mansión de reposo,
mientras la Providencia era su guía.
Cogidos de la mano y con paso
incierto y tardo, a través del Edén,
emprenden su solitario camino.

* Utilizo para las siguientes citas de Milton la versión al castellano de *El Paraíso perdido* hecha por Esteban Pujals (Madrid, Cátedra, 1998, pp. 508 y 506, respectivamente). *(N. del T.)*

Y, poco antes, Miguel le había dicho a Adán:

> [...] Añade la virtud y la paciencia,
> y la templanza, y añade el amor,
> que en tiempos venideros caridad
> se llamará, alma de lo demás:
> Tú entonces no sentirás dejar
> este Paraíso, porque llevarás
> dentro de ti un Paraíso más feliz.

Cualquiera *percibe* inmediatamente que esta fortísima expresión de esta primera *alegría mundana* puritana –es decir, la valoración de la vida como *tarea*– habría sido imposible en la boca de un escritor medieval. Pero tampoco congenia con el luteranismo, tal como éste se manifiesta en los cánticos de Lutero y de Paul Gerhard. En vez de esta sensación imprecisa hay que hacer una *formulación* conceptual algo más precisa y preguntar por las razones internas de estas diferencias. Recurrir al «carácter nacional» no es solamente un reconocimiento de *ignorancia*, sino que en este caso es, además, inútil. Atribuir a los ingleses del siglo XVII un «carácter nacional» uniforme sería sencillamente incorrecto desde un punto de vista histórico. «Caballeros» y «cabezas redondas» no sólo se consideraban como dos partidos, sino como dos tipos de hombres totalmente distintos, y quien mire con atención tiene que darles la razón[63]. Y no se puede encontrar una diferenciación caracterológica entre los *merchant adventurers* ingleses y los antiguos hanseáticos, como tampoco se puede constatar ninguna otra diferencia entre el carácter inglés y el alemán al final de la Edad Media que se pueda explicar directamente por sus distintos

63. Quien comparta la construcción histórica de los *levellers* estaría en la situación feliz de reducir esto, de nuevo, a diferencias de clase: ellos creían defender, como representantes de los anglosajones, su «derecho de primogenitura» contra los sucesores de Guillermo el Conquistador y de los normandos. [128]

destinos *políticos* [129]. Sólo el poder de los movimientos *religiosos*, no sólo el de ellos, pero el de ellos en primer lugar, produjo estas diferencias que nosotros percibimos hoy [130].

Si al investigar las relaciones entre la ética del viejo protestantismo y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las sectas puritanas, esto no debe entenderse, sin embargo, como si nosotros esperáramos encontrar en alguno de estos fundadores o representantes de estas comunidades religiosas el despertar de eso que hemos denominado aquí «espíritu capitalista» como un objetivo, en algún sentido, de todo el trabajo de su vida. Nosotros no podemos ni suponer siquiera que algunos de ellos hayan considerado como un *valor ético* aspirar a los bienes mundanos como un *fin en sí mismo*. Pero, sobre todo, hay que retener una cosa de una vez por todas: programas de *reforma* ética no fueron nunca la referencia *central* en ninguno de los «reformadores», entre los que también contamos, desde nuestro punto de vista, a hombres como Menno, George Fox, Wesley. Éstos no son fundadores de sociedades de «cultura ética» ni representantes de programas de reforma o de ideales culturales sociales humanitarios. La *cura de almas* y sólo ella es la piedra angular de su vida y su obra. Sus objetivos éticos y los efectos prácticos de su doctrina están todos anclados ahí y son *consecuencias* de motivos puramente religiosos. Y tenemos que estar preparados para el hecho de que los efectos culturales de la Reforma fueron, en una buena parte e incluso en su mayor parte para nuestro punto de vista concreto, consecuencias no previstas y *no queridas* del trabajo de los reformadores, a veces muy alejadas o incluso opuestas a todo lo que ellos se imaginaban.

Los estudios que siguen, por tanto, podrían ser una contribución modesta para ver cómo actúan en la historia las «ideas» como tales. De este objetivo se deriva el derecho a aceptarlos en esta revista, que, según su propio programa, *no* se dedica, en general, a trabajos puramente históricos.

Pero para que, de antemano, no surjan malentendidos sobre el sentido en el que se afirma aquí ese actuar de los motivos puramente ideales, séannos permitidas todavía, como cierre de estas aburridas explicaciones, algunas pocas indicaciones.

En este estudio –y esto hay que hacerlo notar expresamente– no se trata de ninguna manera de intentar *valorar* el pensamiento de la Reforma en ningún sentido, ni desde un punto de vista político-social ni desde un punto de vista religioso. Siempre vamos a tener que ver, para nuestros objetivos, con aspectos de la Reforma que a la conciencia *religiosa* le tendrán que parecer realmente externos y periféricos; pues lo único que va a hacerse es aclarar la contribución que hicieron los factores religiosos al desarrollo de nuestra cultura *material* moderna [131], surgida ésta de innumerables factores históricos concretos. Nosotros sólo preguntamos qué elementos característicos de esta cultura se podrían *imputar* a la influencia de la Reforma como su causa histórica. En este sentido tenemos que liberarnos de la idea de que se pueda deducir la Reforma a partir de determinados movimientos económicos, como si hubiera un «desarrollo histórico necesario»; para que las nuevas iglesias creadas pudieran seguir existiendo tuvieron que intervenir también innumerables circunstancias históricas, como por ejemplo acontecimientos políticos, que no pueden encajarse en ninguna «ley» económica y ni siquiera en ninguna perspectiva económica de ninguna clase. Pero, por otra parte, no se puede defender de ninguna de las maneras una tesis tan simple [132] como, por ejemplo, la de que el «espíritu capitalista» (siempre en el sentido provisional de la palabra en que lo utilizamos aquí) o, incluso, que el capitalismo como tal se *pueden* entender como resultado de determinadas influencias de la Reforma [133]. Un obstáculo para esta tesis sería ya el hecho de que ciertas *formas* importantes de empresa capitalista son considerablemente *más antiguas* que la Reforma. Pero además hay que determinar si *co*participa-

ron *realmente,* y hasta qué punto, influencias religiosas en la impronta cualitativa y en la expansión cuantitativa de ese «espíritu» sobre el mundo y qué *aspectos* concretos de la cultura capitalista se deben a esas influencias. A la vista de la terrible maraña de influencias recíprocas entre la base material, las formas de organización social y política y el contenido espiritual de las épocas de cultura reformada, sólo se puede proceder de manera que se investigue si se puede encontrar, y en qué puntos, una determinada *afinidad electiva* entre *ciertas* formas de fe religiosa y la ética profesional. Al mismo tiempo se aclarará, en lo posible, el modo y la *dirección* general en la que, como consecuencia de esta afinidad electiva, el movimiento religioso tuvo efectos sobre el desarrollo de la cultura material. *Sólo entonces* [134] se podrá hacer el intento de establecer en qué medida el surgimiento de la cultura moderna se puede imputar a esos factores religiosos y hasta qué punto a otros factores.

II. La idea de profesión [135] en el protestantismo ascético

Sumario: 1. Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano.– 2. Ascetismo y capitalismo [136].

1. Los representantes históricos del protestantismo ascético (en el sentido de la expresión utilizado aquí) son fundamentalmente cuatro: 1) el calvinismo *en la forma* que adquirió especialmente a lo largo del siglo XVII en los principales territorios [137] en los que se implantó; 2) el pietismo; 3) el metodismo; 4) las sectas surgidas del movimiento baptista[64]. Ninguno de estos movimientos se oponía a los otros de manera absoluta, e incluso su distinción respecto a las iglesias reformadas no ascéticas no es realmente una distinción estricta. El metodismo no surgió hasta mediados del siglo XVIII en el seno de la Iglesia oficial anglicana, y en la intención de sus fundadores no quería ser tanto una nueva iglesia como un

64. No tratamos el zwinglianismo de manera separada, pues perdió rápidamente significación después de haber tenido un breve poder. El «arminianismo», cuya peculiaridad *dogmática* consistía en el rechazo del dogma de la predestinación en su formulación radical [138], sólo se constituyó como secta en Holanda (y en los Estados Unidos) y no tiene interés para nosotros en este capítulo [139]. Su dogmática tuvo vigencia en la Iglesia anglicana y en la mayor parte de las confesiones metodistas [140].

nuevo despertar del espíritu ascético en el seno de la antigua, y sólo se separó de la Iglesia anglicana a lo largo de su evolución, especialmente con su implantación en América. El pietismo se desarrolló al principio sobre la base del calvinismo en Inglaterra y en Holanda, permaneció unido a la ortodoxia con algunos cambios apenas observables y luego, hacia finales del siglo XVII, realizó su ingreso en el luteranismo a través de la actuación de Spener, que le dio en parte una nueva fundamentación dogmática. Continuó siendo un movimiento *dentro de la* iglesia y sólo la orientación vinculada a Zinzendorf -con influencias hussitas y calvinistas en las comunidades de Moravia («los hermanos moravos»)- se vio forzada, en contra de su voluntad, a formar una especie peculiar de secta, como también le ocurrió al metodismo. El calvinismo y el baptismo estuvieron al comienzo de su evolución radicalmente separados entre sí, pero con el baptismo de finales del siglo XVII se aproximaron mucho, y en los inicios de las sectas independentistas de Inglaterra y Holanda el paso de uno a otro sólo era cuestión de grado. Como muestra el pietismo, el paso hacia el luteranismo es también progresivo, y lo mismo ocurre entre el calvinismo y la Iglesia anglicana, próxima al catolicismo en su carácter externo y en el espíritu de sus miembros más consecuentes. El movimiento ascético denominado «puritanismo» en el sentido más amplio de esta palabra polisémica[65] atacaba ciertamente los fundamentos del anglicanismo en la masa de sus seguidores y, concretamente, en sus consecuentes defensores, pero también aquí las

65. Sobre la evolución del concepto de «puritanismo», véase por todos Sanford en *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, pp. 65 y s. Nosotros siempre utilizamos aquí la expresión, cuando realmente la empleamos, en el sentido que tenía en el lenguaje popular del siglo XVII: los movimientos religiosos con una orientación ascética en Holanda e Inglaterra, sin diferenciar sus dogmas y organización eclesiástica, con inclusión, por tanto, de los «independientes», de los congregacionalistas, de los baptistas, de los mennonitas y de los cuáqueros.

diferencias se fueron agudizando tan sólo poco a poco. Y aun cuando nosotros dejemos, en principio, totalmente de lado las cuestiones de organización que no nos interesan, la situación sigue siendo, y de esta manera todavía más, la misma. Las diferencias dogmáticas, incluso las más importantes, como la doctrina de la predestinación y de la justificación, se entremezclan entre sí en las más variadas combinaciones, y ya a comienzos del siglo XVII impedían por regla general el mantenimiento de las comunidades religiosas, aunque no sin excepciones. Pero, sobre todo, los fenómenos de la conducta *moral*, importantes para nosotros, se encuentran de igual manera en los seguidores de las orientaciones más diferentes, surgidas de una de las cuatro direcciones señaladas antes o de una combinación de varias de ellas. Veremos más adelante que máximas morales similares podían estar vinculadas a distintas bases dogmáticas; también los compendios de moral de las diferentes confesiones se influían mutuamente [141] y se encuentran en ellos grandes similitudes, a pesar de las grandes y notorias diferencias en la práctica del modo de vida. Podría parecer, por tanto, que lo mejor que podríamos hacer sería ignorar las bases dogmáticas y la doctrina moral y atenernos solamente a la práctica moral, en la medida en que ésta se pueda determinar. Pero no es así. Claro que las raíces dogmáticas [142] de la moralidad ascética fueron extinguiéndose, después de terribles luchas; pero el anclaje originario en aquellos dogmas no sólo dejó fuertes huellas en la ética «no dogmática» posterior, sino que *sólo* el conocimiento de las ideas originarias enseña a entender cómo aquella moralidad estaba ligada a la idea del *más allá*, la cual dominaba absolutamente a los hombres con más vida interior de aquella época, y sin cuyo poder, que sobresalía sobre todo, no se habría puesto en funcionamiento *ninguna* renovación moral que hubiera influido seriamente en la vida práctica. Pues lo que nos interesa a nosotros, [143] en un primer plano, no es la teoría contenida en los compendios de moral de la época –aunque

esto también tenía sin duda una significación práctica a través de los efectos producidos por la predicación, por la actividad pastoral y por la disciplina interna–, sino averiguar los *impulsos* psicológicos [144] que marcaban la orientación del modo de vida y que mantenían al individuo en él. Y estos impulsos procedían, con carácter predominante, precisamente de ideas puramente religiosas. El hombre de entonces meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos de una manera que sólo es entendible, a su vez, si la analizamos en relación con la práctica religiosa. Es inevitable adentrarse en algunas consideraciones de tipo dogmático[66], lo que al lector no teo-

66. No necesito decir realmente que este esbozo, en cuanto se mueve en el campo del dogma, se apoya en la bibliografía sobre historia de la Iglesia y del dogma, es decir, en bibliografía de «segunda mano», y en ese sentido no aspira a ninguna «originalidad». He intentado, por supuesto, según mis posibilidades, profundizar en las fuentes de la historia de la Reforma. Pero habría sido una arrogancia por mi parte pretender ignorar el intenso y buen trabajo teológico de muchas décadas, en vez de dejarme *guiar* por él para la comprensión de las fuentes –lo cual es realmente inevitable–. Espero que la forzada brevedad de este esbozo no lleve a formulaciones incorrectas y espero evitar, al menos en cuanto al contenido, malentendidos de consideración. Para quienes estén familiarizados con la literatura teológica más importante, esta exposición sólo contendrá algo «*nuevo*» para ellos seguramente en la medida en que les quede alejado el objeto hacia el que están dirigidos nuestros puntos de vista –algunos de estos puntos de vista son especialmente relevantes para nosotros, como, por ejemplo, el *carácter racional del ascetismo* y su significación para el «estilo de vida» moderno–. Otros puntos de vista –apuntados, por ejemplo, en las pp. 62-63 y s.– se tratan aquí someramente, porque espero que E. Troeltsch aborde estas cuestiones en su colaboración en los Hinnebergsche Sammelwerke *(lex naturae,* etc.), cuestiones en las que se viene ocupando desde hace años, como demuestran, además de su *Gerhard und Melanchton,* sus numerosas recensiones en los *Göttinger Gelehrter Anzeigen,* y que él, como experto, podrá completar naturalmente mejor que lo que yo podría hacer con mi mejor voluntad [145]. No se cita, por razones de espacio, todo lo que he utilizado, sino *sólo* aquellos trabajos a los que sigue la parte correspondiente del texto o en los que se apoya. En no raras ocasiones son autores más antiguos, cuando los puntos de vista que interesan aquí están más próximos a ellos. La deficiente dotación pecuniaria de las

lógico le parecerá tan difícil, como superficial y apresurado al lector con formación teológica. En este punto sólo podemos proceder de esta manera, exponiendo las ideas religiosas en una estructura de «tipo ideal» que rara vez se da en la realidad. Pues, precisamente *porque* es imposible trazar fronteras claras en la realidad histórica, sólo podemos esperar dar con sus efectos específicos investigando sus formas más *estructuradas*.

La fe[67] en torno a la que se dieron las grandes luchas políticas y culturales en los siglos XVI y XVII, en los países cultos más desarrollados desde el punto de vista capitalista – los Países Bajos, Inglaterra, Francia–, fue el *calvinismo*[68]. Como su

bibliotecas alemanas lleva consigo que, «en provincias», las fuentes y los trabajos más importantes sólo se puedan recibir en préstamo para pocas semanas, procedentes de Berlín o de otras grandes bibliotecas. Esto ocurre con Voët, Baxter, Tyerman, Wesley, todos los escritores metodistas, baptistas y cuáqueros y muchos escritores de la primera época no recogidos en el *Corpus Reformatorum.* En muchos aspectos es imprescindible visitar las bibliotecas inglesas o americanas para cualquier estudio *detallado.* Para la exposición que sigue tuvo que bastar en general, naturalmente (y pudo bastar), lo que se podía conseguir en Alemania. En América, la típica negación del pasado «sectista» por parte de las universidades conduce lamentablemente a que las bibliotecas adquieran poco o nada nuevo de esa literatura –un rasgo particular de esa tendencia general hacia la «secularización» de la vida americana, que en poco tiempo habrá disuelto el «carácter popular» histórico y habrá transformado definitivamente el sentido de algunas instituciones básicas del país–. Hay que ir a los pequeños *Colleges* ortodoxos de las sectas en el campo.

67. *En principio* no nos interesa en absoluto el origen, los antecedentes y la evolución de las orientaciones ascéticas, sino que tomamos sus ideas ya totalmente desarrolladas como una unidad.

68. Sobre Calvino y el calvinismo en general ofrece quizá la mejor información, además del trabajo fundamental de Kampschulte, la exposición de Erich Marck (en su *Coligny).* Tendencioso y no siempre crítico es Campbell, *The Puritans in Holland, England and America* (2 vols.). Un escrito totalmente anticalvinista son los *Studien over Johan Calvijn,* de Pierson. Para su desarrollo en Holanda hay que comparar, además de Motley, los clásicos holandeses, especialmente [146] *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog,* de FRUIN, y ahora *Calvinist of Libertijnsch,* de NA-

dogma característico figuró casi siempre entonces y figura también hoy, por lo general, la doctrina de la predestinación. Es cierto que se ha discutido si esta doctrina es el dogma «más esencial» de la Iglesia reformada o sólo un «corolario». Pero los juicios sobre el «carácter esencial» de un fenómeno histórico son o juicios de valor y juicios de fe –cuando con ese carácter esencial se está haciendo referencia a lo «interesante»

BER, [147]; para Francia, además de Polenz, *Rise of the Hugenots,* de BAIRD; para Inglaterra, además de Carlyle, Macaulay, Masson y *–last not least–* Ranke, actualmente sobre todo distintos trabajos de Gardiner y Firth, que se han de citar después, y también, por ejemplo, B. TAYLOR, *A retrospect of the religious life in England* (1845), [148] y el excelente libro de WEINGARTEN sobre *Die englischen Revolutionskirchen* y el artículo sobre los «moralistas» ingleses de E. TROELTSCH en la *Realencyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche,* 3.ª ed., [149] y el excelente ensayo de E. BERNSTEIN en la *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart, 1895, vol. 1, pp. 308 y s.), al que volveremos más en detalle en otro momento. La mejor bibliografía (con más de 7.000 títulos) es la de DEXTER, *Congregationalism of the last 300 years* (sobre todo, aunque no exclusivamente, cuestiones de *organización* eclesiástica). El libro está por encima del de Price *(Hist. of Nonconformism),* de Skeat y de otras exposiciones. [150] Para las colonias americanas destaca, entre la numerosa bibliografía concreta, la obra de Doyle, *The English in America.* [151] Sobre las diferencias *doctrinales* la siguiente exposición le debe mucho al ciclo de lecciones universitarias de SCHNECKENBURGER citado en la primera parte. La obra fundamental de Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 vols., citada aquí por la 3.ª edición), muestra la impronta personal del autor, en la que mezcla la exposición histórica con sus juicios de valor, lo que no le da al lector una seguridad total respecto a su «objetividad», a pesar de su gran penetración intelectual. Cuando Ritschl, por ejemplo, rechaza la exposición de Schneckenburger se me han quedado dudas de que él tenga razón, aunque yo no me atreva, por lo demás, a dar un juicio propio. Además, lo que él considera, por ejemplo, como la auténtica doctrina «luterana» dentro de la enorme multitud de pensamientos y actitudes religiosas, incluso del propio Lutero, parece muchas veces que está determinado por sus juicios de valor: la auténtica doctrina es lo que él considera como *permanentemente valioso* en el luteranismo. Es luteranismo según lo que a él le parece que *tenía que* ser, no siempre lo que realmente *fue.* No es necesario mencionar en especial que, en general, he utilizado las obras de Karl Müller, de Seeberg y de otros. Si he impuesto al lector y *a mí mismo* la peni-

o a lo siempre «valioso»–, o juicios de imputación histórica –cuando se está haciendo referencia a lo relevante *desde un punto de vista causal* por la influencia de ese fenómeno sobre otros acontecimientos históricos–. Si se parte desde este último punto de vista –como vamos a hacer aquí– y se pregunta, por tanto, por la significación que haya que atribuir a ese dogma atendiendo a sus *efectos* en la historia de la cultura, su significación tendrá que ser seguramente muy alta[69]. La «lucha cultural» que hizo Oldenbarneveldt se estrelló contra ese dogma, la división en la Iglesia inglesa fue insuperable bajo Jacobo I, desde que la corona y el puritanismo tenían diferencias dogmáticas precisamente sobre esta doctrina de la predestinación, y *ésta* fue entendida realmente como lo más peligroso del calvinismo para el Estado, siendo combatida por la autoridad [154]. Los grandes sínodos del siglo XVII, especialmente los de Dordrecht y Westminster, además de muchos otros menos importantes, pusieron en el centro de su trabajo dotar a esa doctrina de validez canónica; ella sirvió de firme apoyo a innumerables héroes de la «ecclesia militans» [155]. Nosotros no podemos pasar de largo por esta doctrina y podemos conocer de forma auténtica su contenido por los estatutos de la «Westminster Confession» de 1647, pues este contenido ya no puede darse en la actualidad por conocido por

tencia de una enorme excrecencia de notas a pie de página, ha sido por razones *perentorias* de espacio y por la necesidad de darle al lector *no* teólogo la posibilidad de que pueda completar al menos las ideas de este esbozo, indicándole otros puntos de vista relacionados con la exposición, para que, con la brevedad del texto, no diera la impresión de que era una ocurrencia ocasional.

69. Para el esbozo siguiente hay que indicar expresamente, de antemano, que no tratamos las opiniones personales de *Calvino*, sino la doctrina del *calvinismo* tal como se desarrolló a finales del siglo XVI y en el siglo XVII en los grandes territorios en los que ejerció una influencia dominante, como Holanda e Inglaterra, países que, al mismo tiempo, eran portadores de la cultura capitalista. Alemania queda *totalmente al margen*, porque el calvinismo [152] nunca *dominó* aquí grandes territorios. [153]

cualquier hombre culto; estos estatutos han sido repetidos en este punto tanto por las declaraciones de fe de los independentistas como de los baptistas[70]:

Capítulo 9. (De la voluntad libre) Núm. 3: El hombre ha perdido, por su caída en el estado de pecado, todas las capacidades de su voluntad para algo espiritualmente bueno y para la salvación con lo que conlleva, de modo que un hombre natural, separado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse o de prepararse para ello.

Capítulo 3. (Del designio eterno de Dios) Núm. 3: Como revelación de su soberanía, Dios ha predestinado con su designio a algunos hombres [...] para la vida eterna y a otros los ha condenado a la muerte eterna. Núm. 5: Aquellos hombres que están predestinados para la vida Dios los eligió en Cristo para su gobierno eterno antes de que pusiera los cimientos del mundo según su designio eterno e inamovible y según la decisión secreta y el arbitrio de su voluntad, e hizo esto por su amor y gracia, no como si le hubieran movido a ello la previsión de la fe o de las buenas obras o la esperanza de alguna de las dos o cualquier otro motivo de las criaturas como condición o causa, sino que todo lo hizo para alabanza de su gracia soberana. Núm. 7: Plugo a Dios abandonar al resto de los seres humanos de acuerdo con el designio inescrutable de su voluntad, según el cual concede o priva de la gracia, según les plazca, para glorificación de su poder ilimitado sobre las criaturas y le plugo ordenarlas a éstas por la cólera y la deshonra a causa de sus pecados, para alabanza de su justicia soberana.

Capítulo 10. (Del llamamiento efectivo) Núm. 1: Place a Dios llamar eficazmente mediante su palabra y su espíritu a aquellos a los que ha predestinado para la vida y sólo a ellos al tiempo oportuno establecido por él [...] quitándoles su corazón de piedra y dándoles un corazón de carne, renovando su voluntad y decidiéndoles por su fuerza omnipotente para aquello que es bueno [...]

Capítulo 5. (De la providencia) Núm. 6: Por lo que respecta a los hombres malos y sin Dios, a los que Dios ciega y endurece como

70. Véase el texto de los Símbolos calvinistas citados ahora y más adelante en: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903. [156]

un juez justo por sus pecados anteriores, Dios les quita no sólo su gracia, con la que su entendimiento y sus corazones podrían haber sido iluminados, sino que les quita también los dones que tenían y los pone en relación con cosas cuya maldad las convierte en ocasión de pecado, y los entrega además a sus propios instintos, a las tentaciones del mundo y al poder de Satán, con lo que sucede que ellos mismos se endurecen incluso con los mismos medios que utiliza Dios para ablandar a otros [157].

«Puedo ir al infierno, pero semejante Dios no va a lograr nunca mi respeto»: éste era el juicio de Milton sobre esta doctrina, como es conocido[71]. Pero lo que nos importa a nosotros no es una valoración sino la posición histórica del dogma. Y sólo nos podemos detener brevemente en la cuestión de cómo surgió la doctrina y cómo se integró en el contexto intelectual de la teología calvinista. Dos caminos hacia esa doctrina eran posibles. En los más apasionados y activos de los grandes devotos –tal como los ha visto siempre la historia del cristianismo desde San Agustín–, el fenómeno del sentimiento de la salvación religiosa va unido, precisamente, a la sensación firme de que tienen que agradecer todo a la acción exclu-

71. Sobre la teología de Milton, véase el artículo de Eibach en *Theologische Studien und Kritiken,* 1879 (es superficial el ensayo de Macaulay sobre el tema con ocasión de la traducción de Sumner de la *Doctrina Christiana* redescubierta en 1823, ed. Tauchnitz, 185 pp. 1 y s.); para más detalles, naturalmente, la obra más importante de Masson, en inglés y en seis volúmenes –estructurada hasta cierto punto de manera demasiado esquemática–, y la biografía de Milton obra de Stern, en alemán, que se apoya en aquélla. Milton no tardó en evolucionar respecto a la doctrina de la predestinación en su forma del doble decreto hasta llegar, finalmente, a un cristianismo libre en su vejez. Se puede comparar, en cierto sentido, con Sebastian Franck en su distanciamiento de cualquier dependencia de su propia época. La diferencia es que Milton tenía una naturaleza práctica y Franck una naturaleza básicamente crítica. Milton sólo es «puritano» en el sentido amplio de organizar *racionalmente* la vida dentro del mundo según la voluntad de Dios, lo cual ha representado la herencia permanente del calvinismo a la posteridad. A Franck se le podría calificar de «puritano» en un sentido similar. Ambos quedan, como «solitarios», fuera de nuestra consideración [158].

siva de un poder objetivo y ni lo más mínimo a uno mismo: los invade al parecer completa y repentinamente una seguridad alegre, en la que desemboca en ellos la terrible lucha de su sentimiento de culpa, haciendo imposible la idea de que este inaudito regalo de la gracia pudiera deberse a alguna cooperación por parte de ellos o pudiera ir unida a acciones o cualidades de la propia voluntad o de la propia fe. En los tiempos de su máxima genialidad religiosa, con la que Lutero fue capaz de escribir su *Freiheit eines Christenmenschen,* también para él constituía entonces el «designio secreto» de Dios la fuente única y gratuita de su estado de gracia[72]. Él no abandonó formalmente esta idea luego, pero esta idea no sólo no ocupó ya un lugar central en él, sino que pasó cada vez más a un segundo plano, a medida que se vio forzado a hacerse más «realista» como eclesiástico responsable. Melanchton evitó por completo recoger en la Confesión de Augsburgo esta «oscura y peligrosa» doctrina y para los padres del luteranismo está dogmáticamente establecido que la gracia se puede perder *(amissibilis)* y se puede volver a obtener mediante el arrepentimiento humilde y la confianza fiel en la palabra de Dios y los sacramentos. Al revés precisamente discurre el proceso en Calvino[73], subiendo

72. «Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse elementem, qui tam paucos salvat -justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit», reza el famoso pasaje de la obra *De servo arbitrio.*

73. Ambos, Lutero y Calvino, conocían en el fondo un doble Dios: el Padre del Nuevo Testamento, Padre revelado, generoso y misericordioso -éste domina los primeros libros de la *Institutio Christiana*-, y, detrás, el «Deus absconditus», un déspota que dispone a su arbitrio -véanse las observaciones de Ritschl en la *Geschichte des Pietismus,* y Köstlin, bajo la voz «Gott», en *Realencyklopädie f. Prot. Theol. und K.,* 3.ª ed.-. En Lutero predominaba el Dios del Nuevo Testamento, porque él fue evitando cada vez más la *reflexión* sobre lo metafísico por inútil y peligroso; en Calvino era la idea de una divinidad trascendente la que dominaba la vida. Esta concepción no pudo mantenerse naturalmente con la evolución popular del calvinismo, pero en su lugar no entró el Padre celestial del Nuevo Testamento, sino el Jehová del Antiguo Testamento.

sensiblemente la significación de la doctrina a lo largo de sus polémicas con sus adversarios desde el punto de vista dogmático. La doctrina sólo se encuentra totalmente desarrollada en la tercera edición de su *Institutio* y sólo [159] llega a ocupar su lugar central en las grandes luchas a las que intentaron poner fin los sínodos de Dordrecht y Westminster. En Calvino, este *decretum horribile no* es precisamente *vivido*, como en Lutero, sino *pensado* y por ello aumenta su significación al ir incrementándose la coherencia de su pensamiento religioso, volcado solamente hacia Dios y no hacia el hombre[74]. No es Dios quien está ahí por los hombres, sino que son los hombres quienes están ahí por Dios; y todo lo que acontece –también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo una parte de los hombres está llamada a salvarse– tiene su sentido exclusivamente como medio para el fin de la autoglorificación de la majestad divina. No tiene sentido, y es una ofensa a su majestad, aplicar criterios de «justicia» terrenal a sus disposiciones soberanas[75], porque él y sólo él es *libre*, es decir, no está sometido a ninguna ley; y sus designios sólo podemos conocerlos y llegar a entenderlos en la medida en que él ha considerado bueno comunicárnoslos. Solamente a estos fragmentos de la verdad eterna podemos atenernos nosotros; todo lo demás –el *sentido* de nuestro destino individual– está rodeado de oscuros secretos, que es imposible y temerario sondear. Si los réprobos, por ejemplo, quisieran quejarse sobre su destino por inmerecido, sería algo así como si los animales se quejaran por no haber nacido como seres humanos. Pues toda criatura está separada de Dios por un abismo infranqueable y ante él sólo merece la muerte eterna, si él no ha decidido otra cosa para la glorificación de su majestad.

74. Sobre lo que sigue, véase SCHEIBE, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897. Sobre la teología calvinista en general, HEPPE, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Elberfeld, 1861.
75. *Corpus Reformatorum*, vol. 77, pp. 186 y ss.

Lo que nosotros sabemos es solamente que una parte de los hombres se salvará y que la otra se condenará. Suponer que los méritos o la culpa humanos participan en la determinación de este destino significaría considerar que las decisiones absolutamente libres de Dios, que existen desde la eternidad, son cambiables: es decir, una idea imposible. El «padre en los cielos» del Nuevo Testamento que se alegra del regreso del pecador –como la mujer que se alegra por encontrar la moneda perdida– y que es entendible desde un punto de vista humano se ha transformado ahora en un ser trascendente, sustraído a la comprensión humana y que, desde la eternidad, ha adjudicado a cada individuo su destino según designios totalmente inescrutables y ha dispuesto hasta el detalle más pequeño del cosmos[76]. Como los designios de Dios son inalterables, la gracia de Dios no puede ser perdida por aquellos a los que él se la da, de la misma manera que no puede ser alcanzable por aquellos a quienes él se la niega.

Esta doctrina, con su patética inhumanidad, tuvo que tener sobre todo una consecuencia para el ánimo de la generación que se rindió ante su lógica interna: el sentimiento de una extraña *soledad* interior *del individuo*[77]. En la cuestión más importante de la vida para los hombres de la época de la Reforma, la de la salvación eterna, el hombre quedaba conde-

76. Una exposición de la doctrina calvinista bastante similar a la que se ofrece aquí se puede consultar, por ejemplo, en la *Theologia practica* de Hoornbeek (Utrecht, 1663), L. II, c. 1: De praedestinatione –curiosamente, el capítulo está *inmediatamente* después del epígrafe: «De Deo»–. El fundamento escriturario de H. es básicamente el primer capítulo de la Carta a los Efesios. No es necesario que analicemos aquí algunos intentos incoherentes que se han hecho para combinar la predestinación y la providencia de Dios con la responsabilidad del individuo y para salvar la «libertad» empírica de la voluntad, etc. [160].

77. «The deepest community [con Dios] is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart»: así formula Dowden el punto decisivo en su hermoso libro *Puritan and Anglican* (p. 234). [161]

nado a caminar solo su camino, frente a un destino establecido desde la eternidad. Nadie podía ayudarle. Ningún predicador, pues sólo el elegido puede comprender *spiritualiter* la palabra de Dios. Ningún sacramento, pues los sacramentos están ordenados por Dios para el incremento de su gloria, y por ello hay que conservarlos fielmente, pero no son un medio para conseguir la gracia de Dios, sino que, desde el punto de vista del sujeto, son solamente «externa subsidia» de la fe. Ninguna iglesia, pues, aunque sea válida la frase «extra ecclesiam nulla salus» en el sentido de que quien se aleja de la iglesia verdadera nunca podrá pertenecer a los elegidos[78], a la iglesia (externa) pertenecen también los réprobos; es más, *tienen* que pertenecer y someterse a su disciplina, pero no para conseguir de esa manera su salvación –esto es imposible–, sino porque también ellos tienen que ser obligados al cumplimiento de los mandamientos de Dios para la gloria de éste. Y, finalmente, ningún Dios, pues Cristo sólo ha muerto para los elegidos [162], a los que Dios había decidido desde la eternidad aplicarles su muerte. [163] Unido a esta doctrina radical de la absoluta lejanía de Dios y de la carencia de valor de todo lo creado, este aislamiento interior del hombre contiene, por una parte, la base para la posición absolutamente negativa del puritanismo respecto a todos los elementos de carácter sensible-*sentimental* en la cultura y en la religiosidad subjetiva –porque son inútiles para la salvación y fomentan las ilusiones sentimentales y las supersticiones que divinizan a las criaturas– y, consiguientemente, respecto al rechazo fundamental de la cultura de los sentidos[79]. Pero este aislamiento

78. «Contra qui hujusmodi coetum [es decir, una iglesia en la que existen doctrina, sacramentos y disciplina eclesiástica] contemnunt [...] salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est.» Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 222.
79. Esta relación negativa con la «cultura de los sentidos» es precisamente el elemento constitutivo [164] del puritanismo, como Dowden ha expuesto bellamente en la obra citada.

interior constituye también una de las raíces de ese *individualismo desilusionado y pesimista*[80], que todavía se observa en el «carácter nacional» y en las instituciones de los pueblos con un pasado puritano en llamativa oposición a ese brillo tan diferente con el que posteriormente la «Ilustración» vio al hombre [165]. Encontramos claras huellas de esta influencia de la doctrina de la predestinación en la época que nos ocupa en fenómenos básicos del modo de vida y de la concepción de la vida, y precisamente allí donde ya estaba desapareciendo su validez como dogma: esa doctrina era ciertamente la forma *más extrema* de ese *exclusivismo* de la confianza en Dios, cuyo análisis nos importa aquí. Un ejemplo es la llamativa y permanente prevención que existe en la literatura puritana inglesa contra la confianza en la amistad y en la ayuda de los hombres [166]. Profunda desconfianza incluso del amigo más próximo, aconseja el moderado Baxter, y Bailey recomienda expresamente no confiar en nadie y no dar a conocer a nadie nada comprometedor: sólo Dios debe ser el hombre de con-

80. La expresión «individualismo» abarca lo más heterogéneo que se pueda pensar. Lo que *aquí* se entiende por individualismo espero que quede claro con las explicaciones siguientes. Se puede calificar el luteranismo de «individualista», en otro sentido de la palabra, porque *no* conoce la reglamentación ascética de la vida. En otro sentido totalmente distinto utiliza la palabra Dietrich Schäfer, cuando, en un escrito muy instructivo («Zur Beurteilung des Wormser Konkordats», *Abhandlungen der Berliner Akademie,* 1905), llama a la *Edad Media* la edad de una «individualidad acusada», porque tenían una significación que hoy ya no tienen los factores irracionales de los acontecimientos *relevantes* para el historiador. Él tiene razón, pero quizá la tienen también aquellos contra quienes expone sus observaciones, pues ambos están hablando de cosas distintas cuando hablan de «individualidad» e «individualismo». La formulación de Jakob Burckhardt está actualmente superada y sería muy valioso científicamente un análisis histórico del concepto en profundidad. Lo contrario de este análisis es, evidentemente, que el instinto de juego lleve a algunos historiadores a «definirlo» de forma intuitiva para poder colocarlo como etiqueta de una época histórica.

fianza[81]. En llamativa oposición al luteranismo, la confesión privada [169], contra la que el mismo Calvino sólo tenía reservas por su posible interpretación [170] sacramental, desapareció tácitamente en los territorios con un calvinismo plenamente desarrollado [171]. La relación del calvinista con su Dios se realiza en un profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de la pertenencia a la iglesia verdadera para salvarse[82].

81. Bailey, *Praxis pietatis* (edición alemana, Leipzig, 1724), p. 187. También Ph. J. Spener tiene una posición similar en su *Theologische Bedenken* (citado por la 3.ª edición, Halle, 1712): un amigo rara vez da un consejo pensando en el honor de Dios, sino que la mayor parte de las veces lo hace con intenciones materiales (no necesariamente egoístas). «He [the «knowing man] is blind in no man's cause, but best sightet in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires [...] He sees the falseness of it [del mundo] and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment», filosofa Th. Adams *(Works of the Puritan Divines,* p. LI). Bailey *(Praxis pietatis,* ob. cit., p. 176) recomienda además que, cada mañana, antes de salir a la calle, uno se imagine que va a un bosque salvaje lleno de peligros y que le pida a Dios «el abrigo de la *prudencia* y de la justicia». Esta percepción está en todas las orientaciones ascéticas y llevó a algunos pietistas a llevar una especie de vida eremita dentro del mundo. Incluso Spangenberg, en su *Idea fidei frateum* (del estilo de los hermanos moravos) [167], p. 382, recuerda expresamente el pasaje de Jer. 17, 5: «perdido está el hombre que confía en los hombres». Para calibrar la misantropía característica de esta concepción de la vida, ténganse también en cuenta las observaciones de Hoornbeek, en *Theologia Practica* I, p. 882, sobre el deber del *amor al enemigo:* «Denique hoc magis nos ulciscituur, quo proximum, inultum nobis, *tradimus ultori Deo [...]* Quo quis plus se ulciscimur, eo minus id pro ipso agit Deus». ¡Qué refinada elevación respecto al «ojo por ojo» del antiguo judaísmo y qué clase de «amor al prójimo» cristiano [168]! Sobre este punto, véase más adelante la nota 87.

82. Precisamente *esta* combinación es tan importante para valorar los fundamentos psicológicos de las *organizaciones* sociales calvinistas. Todas ellas descansan en factores «individualistas» [172] internos; nunca entra en ellas el individuo desde el punto de vista del *sentimiento* –más adelante veremos las consecuencias–. «La gloria de Dios» y la propia salvación están siempre por encima del «umbral de la conciencia». Esto da todavía hoy determinados rasgos característicos a las organizaciones sociales de los pueblos con un pasado puritano.

Quien quiera captar los efectos específicos [173] de esta peculiar atmósfera que lea en el libro de Bunyan, *Pilgrim's Progress*[83], la descripción del comportamiento de un «cristiano», después de que toma conciencia de estar en la «ciudad de la perdición» y escucha la llamada de comenzar sin demora el peregrinaje hacia la ciudad celestial. Su mujer y sus hijos buscan su protección, pero él, con los dedos en los oídos, sale disparado a campo traviesa con el grito «vida, vida eterna» [174]; la actitud del creyente puritano que, en el fondo, sólo se ocupa de sí mismo y sólo piensa en su propia salvación, tal como se refleja en sus patéticas conversaciones durante el viaje con los que aspiran a lo mismo que él –conversaciones que recuerdan fatalmente [176] el libro *Gerechte Kammacher* («Los fabricantes de peines justos») de Gottfried Keller–, no se puede reproducir con ninguna finura mejor que con la sensación ingenua del calderero que hacía poemas en su cárcel y tenía con ello la aprobación del mundo entero [175]. Sólo cuando él mismo está seguro, surge la idea de que sería hermoso tener consigo también a la familia: es el mismo miedo atormentado ante la muerte y al después que percibimos de una manera tan penetrante en Alfonso de Ligorio, como nos ha mostrado Döllinger[84]: un miedo totalmente alejado de aquel espíritu de orgullosa mundanidad a la que Maquiavelo da expresión en la gloria de aquellos ciudadanos de Florencia, para quienes, en su lucha contra el Papa y el interdicto, «era más importante el amor a la patria que el miedo por la salvación de sus almas» [177].

83. Sobre Bunyan, cfr. la biografía de Froude en la colección de Morley *(English Men of Letters)*, también el esbozo (superficial) de Macaulay *(Miscell. Works*, II, p. 227). B. es indiferente respecto a las diferencias de denominación dentro del calvinismo; por su parte, sin embargo, es un estricto calvinista baptista.
84. Por supuesto las *consecuencias* de este miedo son muy distintas en Bunyan y en Ligorio: el mismo miedo que impulsa a este último a todo tipo de autotortura imaginable incita al primero a una vida viril sistemática y sin descanso.

Parece, en principio, un enigma cómo la indudable superioridad del calvinismo en organización social podía estar vinculada a esta tendencia hacia la separación interior del individuo de los estrechísimos lazos con los que éste mantiene envuelto el mundo[85]. Pues bien, esa superioridad deriva, por

85. E. Troeltsch, supongo, desarrollará en su artículo antes citado la gran importancia que tiene para el carácter *social* del cristianismo reformado la idea calvinista de que es necesario para la salvación integrarse en una *comunidad* que responda a los mandamientos divinos, derivada esa idea de la exigencia de la «inclusión en el cuerpo de Cristo» (Calvino, *Instit.*, III, 11, 10) [178]. Pero, para *nuestro* punto de vista concreto, el núcleo del problema está en otra parte. Esa idea [179] podría también haberse formado con una iglesia de carácter institucional y lo ha hecho. [180] Y precisamente esa tendencia a formar una comunidad se realiza también *fuera* de los esquemas comunitarios [181] prescritos por Dios. En este punto es decisiva la idea *general* de que el cristiano acredita (véase más adelante) su estado de gracia mediante su *actuación* «in majorem Dei gloriam»; y el profundo descrédito de la divinización de las criaturas [182] debía dirigir esta energía inadvertidamente hacia una acción *objetiva (impersonal).* [183] En la ética puritana, como en toda ética ascética, cualquier relación *personal* de hombre a hombre que sea de *sentimientos* –es decir, que no tenga una base *racional*– resulta fácilmente sospechosa de ser una divinización de las criaturas. Para la *amistad* lo muestra con suficiente claridad la siguiente advertencia –además de lo ya dicho en la nota 81–: «It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than *reason* will allow us [...] It very often taketh up mens minds so as to *hinder* their *love of God*» (Baxter, *Christian Directory*, IV, p. 253). Estos argumentos los encontraremos una y otra vez. [184] También la idea de que hay que anteponer el interés «público», o «the good of the many» –tal como lo formula Baxter *(Christian Directory*, IV, p. 262, con la cita algo forzada de Romanos 9, 3) en el sentido del racionalismo liberal posterior–, al bienestar «personal» o «privado» de los individuos se derivaba para el puritanismo del rechazo de la divinización de las criaturas –aunque en realidad era poco novedoso–. El descrédito americano moderno [185] de los *servicios* personales tiene que ver [186] naturalmente (de manera indirecta) con esa tradición. Pero asimismo tiene que ver con ella la inmunidad *relativamente* grande de los pueblos que han sido puritanos contra el cesarismo y la actitud de los ingleses respecto a sus grandes hombres de Estado, más libre interiormente, más tendente, por una parte, a «dejar valer» al grande, pero, por otra, rechazando cualquier «ena-

muy raro que parezca en un primer momento, del carácter concreto que tuvo que adoptar el «amor al prójimo» cristiano bajo la presión del aislamiento interior del individuo a causa del concepto calvinista de Dios [188]. [189] El mundo está destinado a servir a la autoglorificación de *Dios* [190], el cristiano [191] lo está para aumentar la gloria de Dios en el mundo mediante el cumplimiento de sus mandamientos. Dios quiere la actividad social del cristiano, *pues* él quiere que la vida social se organice de acuerdo con sus mandamientos y de modo que se adecue a aquel fin. El trabajo *social*[86] del calvinista en el mundo es solamente un trabajo «in majorem gloriam *Dei*». Este carácter lo tiene también el trabajo *profesional*, que está al servicio de la vida mundana de la colectividad. Ya habíamos encontrado en Lutero la deducción de la división del trabajo profesional desde el «amor al prójimo». Pero lo que en Lutero era un planteamiento inseguro [192], se convirtió en los calvinistas en una parte característica de su sistema ético. Como el «amor al prójimo» sólo puede ser un servicio a la gloria de *Dios* [193], no de la *criatura*, se manifiesta *en primer* lugar en el cumplimiento de las tareas *profesionales* puestas por la *lex naturae*, adoptando así un peculiar carácter *im*personal-objetivo, el carácter de un servicio a la

moramiento» histérico y la ingenua idea de que se pueda estar obligado a la obediencia política por «agradecimiento» –actitud frente a algo que nosotros hemos experimentado (positiva y negativamente) en Alemania, por ejemplo, a partir de 1878–. Sobre el carácter pecaminoso de la fe en la autoridad –fe que justamente sólo es lícita como *im*personal y dirigida al contenido de la Escritura– y de la valoración excesiva incluso de los hombres más santos y extraordinarios –porque con ello se pone eventualmente en peligro la obediencia a *Dios*–, véase Baxter, *Christian Directory* (2.ª ed., 1678, I, p. 56). Más adelante veremos [187] lo que significaba políticamente el rechazo de la «divinización de las criaturas» y el principio de que sólo Dios debe *gobernar* en la Iglesia, pero también en la vida como tal.

86. «Social», naturalmente, sin ninguna reminiscencia del sentido moderno de la palabra; solamente en el sentido de actuar dentro de las organizaciones políticas, eclesiásticas u otras organizaciones comunitarias.

ordenación racional del *mundo* social que nos rodea[87]. Pues la maravillosa y conveniente configuración y organización de este mundo –el cual, según la revelación de la Biblia y también según la inteligencia natural, está evidentemente dirigido a la «utilidad» del género humano– permite ver que el tra-

87. Lo que esta «impersonalidad» del «amor al prójimo», generada por referir la vida exclusivamente a Dios, significa en la vida de la comunidad religiosa se puede observar muy bien en la conducta de la «China Inland Mission» y en la «International Missionaries' Alliance» (sobre esto, véase Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5.ª ed., pp. 99, 111). Con costes impresionantes se equipan impresionantes batallones de misioneros, mil misioneros solamente para China, por ejemplo, para *«ofrecer»*, en el sentido literal de la palabra, el Evangelio a *todos* los paganos predicando de un lugar a otro, porque Cristo lo ha mandado y porque de ello se hace depender su segunda venida. La cuestión de si los que así reciben la predicación son ganados para el cristianismo, participando, por tanto, de la salvación, [194] es, *en principio*, totalmente *secundaria* y un asunto de Dios, que es quien dispone al respecto. Hudson Taylor opina (véase Warneck, ob. cit.) que China tiene alrededor de 50 millones de familias. 1.000 misioneros podrían *«llegar a»* 50 familias diarias (!) y el Evangelio podría estar así *«ofrecido»* en 1.000 días o algo menos de tres años. Éste es exactamente el esquema con el que el calvinismo ha llevado, por ejemplo, su disciplina eclesiástica: el fin principal *no* es la salvación de las almas de los reprobados, que es un asunto exclusivo de Dios (y, en la práctica, un asunto de ellos mismos) [195], sino el aumento de la gloria de Dios. El calvinismo *no* es responsable como tal de esas actividades misioneras *modernas*, pues éstas tienen una base en varias confesiones. (El propio Calvino rechaza el deber de hacer misión con los paganos, porque la expansión de la iglesia es «unius Dei opus».) Pero esas misiones modernas proceden claramente de esa idea de la ética puritana de que se cumple con el «amor al prójimo» cumpliendo los mandamientos *de Dios* para su gloria. De esta manera se le da al prójimo lo que se le debe y lo demás es un asunto de Dios. En las relaciones con el «prójimo» la «humanidad» muere, por así decir. Esto se pone de manifiesto en distintas situaciones; por ejemplo (por citar algo rudimentario de esa atmósfera), en el ámbito de la *charitas* reformada, en cierto sentido justamente famosa: los huérfanos de Amsterdam, vestidos todavía ahora [196] con sus pantalones y faldas de dos franjas verticales negras y rojas o rojas y verdes –una especie de traje de bufón– y conducidos en formación a la iglesia, eran con toda seguridad un ejemplo edificante para la sensibilidad del pasado y servían a la

bajo al servicio de esta utilidad social [197] es querido por Dios e incrementa la gloria de Dios. [198] Más adelante tendremos que analizar la significación de estos puntos de vista para el racionalismo político y económico del calvinismo [199]: el origen del carácter *utilitario* de la ética calvinista reside aquí, y también de aquí proceden aspectos importantes del concepto calvinista de profesión [200]. Pero volvamos de nuevo a la doctrina de la predestinación.

El problema clave para nosotros está, ante todo, en cómo *llevaron*[88] esta doctrina en una época en la que el más allá no

«gloria de Dios» en el mismo grado en que precisamente tendría que haberse sentido ofendida la sensibilidad de una persona «humana». Y así hasta los detalles más pequeños de la «actividad profesional» privada -como todavía veremos-. Naturalmente, todo esto sólo marca una *«tendencia» y nosotros tendremos que hacer luego determinadas limitaciones. Pero* teníamos que constatarlo *como* una «tendencia» de la religiosidad ascética, y muy importante además.

88. Hundeshagen sostiene la tesis *(Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik,* 1864, I, p. 37), muy repetida desde entonces, de que el dogma de la predestinación siempre fue una doctrina de teólogos, no una doctrina popular. Esto es realmente correcto si se identifica el concepto de «pueblo» con la *masa* de los estratos bajos sin formación. [201] No sólo Cromwell, a quien ya Zeller había puesto como ejemplo paradigmático de los efectos del dogma *(Das theologische System Zwinglis,* p. 17), sino también sus «santos» sabían muy bien que lo que los cánones de los Sínodos de Dordrecht y Westminster trataban sobre esta doctrina eran cuestiones nacionales de gran calado. [202] Está totalmente descartado que los pietistas reformados, los participantes en los conventículos ingleses y holandeses, no tuvieran claridad sobre la doctrina; era precisamente ésta la que los reunía para buscar la *certitudo salutis.* Lo que significaba o no significaba la predestinación *en donde* sí era una doctrina de teólogos puede mostrarlo el catolicismo, al que no le era ajena aunque ciertamente como doctrina esotérica y de forma vacilante. (Lo decisivo fue, por supuesto, que siempre se rechazó la opinión de que *el individuo* tenga que *considerarse* elegido y acreditarlo. Cfr. la doctrina católica, por ejemplo, en Ad. van Wyck, *Tract. de praedestinatione,* Colonia, 1708. [203].) Hundeshagen, al que la doctrina le cae antipática, saca sus impresiones predominantemente de la situación alemana. Su antipatía tiene su origen en la opinión, obtenida por mera deducción, de que la doctrina tiene que condu-

sólo era más importante que todos los intereses de la vida del más acá, sino que también era más seguro en muchos sentidos[89]. Una pregunta tenía que surgir rápidamente en cada uno de los creyentes y que debía desplazar a un segundo plano todos los demás intereses: ¿soy *yo* un elegido? ¿Y cómo puedo *yo* estar seguro de esta elección?[90]. Para Calvino mismo, esto no era un problema. Él se sentía como un «instrumento» y estaba seguro de su estado de gracia. Por consiguiente, para la pregunta de cómo podía el individuo estar seguro de su propia elección sólo tenía, en realidad, la respuesta de que tenemos que conformarnos con el conocimiento de la decisión de Dios y con la confianza firme en Cristo, producida por la verdadera fe. Él rechaza tajantemente, como un intento teme-

cir a un fatalismo y a una contradicción moral. Esta opinión ya la refutó Zeller en ob. cit. Pero, por otra parte, no se puede negar que es *posible* semejante interpretación, pues Melanchton y Wesley hablan de ella, pero es curioso que, en *ambos* casos, se trata de una combinación con una religiosidad de «fe» *a través del sentimiento*. Para esta religiosidad, a la que le faltaba la idea de la *acreditación* racional, esa concepción estaba realmente en el núcleo de la cuestión [204]. La *atenuación* de la doctrina que trajo la práctica, por ejemplo en Baxter, no afectó a su esencia como para afectar a la idea de que Dios decide la elección del *individuo particular* concreto y de que ésta hay que acreditarla. Pero, sobre todo, todas las grandes figuras del puritanismo (en el sentido más amplio de la palabra) han partido de esta doctrina, cuya adusta seriedad influenció la evolución de su juventud: Milton, así como Baxter y también Franklin [205]. Su emancipación respecto a una estricta interpretación de la doctrina se corresponde en concreto con la evolución que experimentó el movimiento religioso como un todo [206]. [207]

89. Esto constituye de manera impresionante la actitud fundamental del libro de Bunyan *The Pilgrim's Progress.*

90. Esta *pregunta* quedaba más lejos para un luterano de la época de los epígonos que para un calvinista [208], no porque aquél se interesara menos por la salvación del alma, sino porque, con la evolución que tuvo la Iglesia luterana, pasó a un primer plano el carácter de la iglesia como *institución de salvación* y el individuo se sintió como objeto de la actividad de ésta [209]. Tan sólo el pietismo, curiosamente, suscitó en el luteranismo este problema. [210]

rario de escudriñar los secretos de Dios, la idea de que se pueda conocer, a través del comportamiento, si los otros son elegidos o réprobos. Los elegidos no se distinguen externamente en esta vida en nada de los réprobos[91], y todas las experiencias subjetivas de los elegidos son posibles en los réprobos -como «ludibria spiritus sancti»-, con la única excepción de aquella confianza fiel y persistente «finaliter». Los elegidos son y siguen siendo la iglesia invisible de Dios. Otra opinión tienen naturalmente los epígonos -el mismo Beza- y, sobre todo, el amplio estrato de los hombres ordinarios. Para los hombres ordinarios, la «certitudo salutis» tuvo que convertirse en una cuestión absolutamente predominante, en el sentido de *poder conocer* su estado de gracia [211], e incluso allí donde se mantuvo la doctrina de la predestinación, no desapareció la pregunta de si existen características seguras en las que se pueda reconocer la pertenencia a los «electi». Esta cuestión no sólo ocupó un lugar central en la evolución del pietismo, nacido sobre el suelo de la Iglesia reformada, pues esta cuestión tuvo para él en cierto sentido un carácter constitutivo, sino que cuando más adelante entremos a considerar la enorme significación política y social de la doctrina y de la práctica de la Eucaristía, hablaremos del papel que desempeñó también fuera del pietismo, durante todo el siglo XVII, la cuestión de si se podía determinar el estado de gracia del individuo, por ejemplo, para la cuestión de ser admitido a la Eucaristía, es decir, para la cuestión del culto, una cuestión central y decisiva para la valoración [212] social de los participantes.

En cuanto apareció la cuestión del estado de gracia *de uno mismo* fue prácticamente imposible quedarse en la remisión que hacía Calvino al testimonio de la propia fe perseverante[92],

91. Así lo dice expresamente en la carta a Bucer, *Corpus Reformatorum* 29, 883 y s. Cfr. sobre este punto, de nuevo, Scheibe, ob. cit., 30.
92. La doctrina calvinista genuina remitía a la *fe* y a la conciencia de la comunidad con Dios en los sacramentos y mencionaba los «otros frutos del espíritu» sólo secundariamente. Véanse los pasajes en Heppe, *Dogmatik*

como generadora de la gracia en el hombre; remisión nunca abandonada formalmente, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa[93]. La práctica pastoral, al menos, que tenía que ver muy de cerca con los sufrimientos provocados por la doctrina, no pudo quedarse en ella; se las tuvo que arreglar con estas dificultades de distinta manera[94]. Hasta que la doctrina de la predestinación no se reinterpretó, se suavizó y, en el fondo, se abandonó[95], destacan dos tipos característicos de consejos pastorales relacionados entre sí. Por una parte, se convierte en un deber *tenerse* por elegido y rechazar cualquier duda como una tentación del demonio[96], porque una certeza deficiente de la propia salvación es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de un efecto insuficiente de la gracia. La exhortación del Apóstol a

der evangelisch-reformierten Kirche, p. 425. Calvino rechazó con gran énfasis las obras como *signo* de la validez ante Dios, aunque para él, como para los luteranos, las obras son frutos de la fe *(Institutio Christianae Religionis* III, 2, 37, 38). El giro práctico hacia la acreditación de la fe en las obras, que es lo que caracteriza al *ascetismo*, discurre paralelamente a la paulatina transformación de la doctrina de Calvino, desde la afirmación de que los signos de la verdadera iglesia son *ante todo* la doctrina y los sacramentos, hacia la afirmación de que la «disciplina» se equipara como signo a los otros dos. Esta evolución puede seguirse en sus textos en Heppe, ob. cit., pp. 194-195, así como en la manera como se conseguía la cualidad de miembro de la comunidad en los Países Bajos, a finales del siglo XVI (sumisión contractual expresa a la *disciplina* como condición principal).

93. Véase, por ejemplo, Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), 257. Heidegger, *Corpus Theologiae*, XXIV, 87 y s., y otros pasajes en HEPPE, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861), p. 425.

94. Véanse sobre este punto, entre otros, las observaciones de Schneckenburger, ob. cit., p. 48.

95. En Baxter, por ejemplo, se destaca de nuevo –a la manera católica– la diferencia entre pecado «mortal» y «venial». El primero es ausencia del estado de gracia o de falta real del mismo y sólo una «conversión» del hombre entero puede garantizar su posesión. El último no es incompatible con el estado de gracia.

96. Así, con distintos matices, Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. Véanse también los ejemplos de Schneckenburger en ob. cit., p. 262.

«estar firmes» en la propia llamada se interpreta aquí como un deber de conseguir, en una lucha diaria, la certeza subjetiva de la justificación y de la elección. Aquí se forman, en lugar de los pecadores humildes, a los que Lutero les asegura la gracia, si se confían a Dios con una fe llena de arrepentimiento, esos «santos» seguros de sí mismos [213], que volvemos a encontrar en los duros comerciantes puritanos de esa época heroica del capitalismo y en algunos otros ejemplos que llegan hasta el presente. Por otra parte, se recomienda encarecidamente, como el mejor medio para *conseguir* esa certeza, un *trabajo profesional infatigable*[97]; éste y sólo éste disipa cualquier duda religiosa y da la seguridad del estado de gracia.

Pero el hecho de que el trabajo profesional profano sirva para *esta* función [215] tiene su fundamento en características muy profundas de la sensibilidad religiosa de la Iglesia reformada, las cuales manifiestan su oposición más clara al luteranismo en la doctrina de la naturaleza de la fe justificante. Estas diferencias están tan bien analizadas en el ciclo de lecciones universitarias de Schneckenburger[98] y con tanta objetividad, eliminando todos los juicios de valor, que las breves observaciones que siguen se apoyan básicamente en su exposición.

97. Así en innumerables pasajes del *Christian Directory* de Baxter y en su pasaje final, como comentaremos más adelante. [214]
98. Por repetir una vez más su título: *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, ed. por Güder Stassfurt, 1855. En él se apoya el ensayo, muy penetrante, de Lobstein en el libro homenaje a H. Holtmann, que asimismo se puede consultar para lo que sigue. Se le ha reprochado a éste que acentúa demasiado el *leit motiv* de la «certitudo salutis». Pero también en este punto hay que distinguir la teología de Calvino del *calvinismo* y el sistema teológico de las necesidades pastorales. *Todos* los movimientos religiosos que abarcaron a amplios sectores de población partieron de la pregunta «¿cómo puedo estar *seguro* de mi salvación?». [216]

La máxima *experiencia* religiosa a la que aspira la religiosidad luterana, tal como ésta evolucionó a lo largo del siglo XVII, es la «unio mystica» con la divinidad[99].

Tal como indica el propio nombre, que con esa denominación es desconocido para la doctrina reformada, se trata de

99. No se puede negar ciertamente que el desarrollo *completo* de este *concepto* se realizó en el luteranismo *posterior* (Praetorius, Nicolai, Meisner). (*Presente* está también en Johannes Gerhard y además en el mismo sentido expuesto aquí.) Ritschl, en el cuarto libro de su *Geschichte des Pietismus* (vol. II, pp. 3 y s.), reivindica, por ello, que la introducción de este concepto en la religiosidad luterana es un renacimiento o una adopción de la religiosidad católica. No niega (p. 10) que el problema de la certeza individual de la salvación era el mismo en Lutero y en los místicos católicos. Acerca de esto no puedo atreverme a dar un juicio propio. Cualquiera capta, naturalmente, que el aire que sopla en la *Freiheit eines Christenmenschens [Sobre la libertad del cristiano]* es distinto al dulce jugueteo con el «niñito Jesús» de la literatura posterior, y distinto también de la actitud religiosa de Tauler. Y, sin duda alguna, la conservación del elemento mágico-místico en la doctrina luterana de la Eucaristía tiene otros motivos religiosos distintos a esa religiosidad «bernardina» –el «ánimo del Cantar de los Cantares»–, a la que Ritschl remite continuamente como fuente del cultivo de la relación «amorosa» con Cristo. Pero ¿no podría ser, no obstante, que esa doctrina de la Eucaristía hubiera *co-causado* [217], entre otros elementos, el renacimiento de esa religiosidad de espíritu místico? No es, en absoluto, acertado que la libertad del místico consistiera realmente en su *aislamiento* del mundo (ob. cit., p. 11). En unas explicaciones muy interesantes desde el punto de vista de la psicología de la religión, Tauler especialmente señaló como efecto *práctico* de esa contemplación nocturna, que él recomienda, entre otras cosas, cuando existe insomnio, el *orden* que ella produce en las ideas sobre la vida profesional profana: «A través de ella [de la unión mística con Dios en la noche, antes de dormir] la *razón se purifica y el cerebro se fortalece* y el hombre se siente durante todo el día tan pacífica y divinamente influido por este ejercicio interior que se une verdaderamente a Dios: entonces todas sus obras se *ordenan*. Y, por eso, si el hombre ha preparado su obra y se ha preparado para la *virtud*, cuando va a la realidad, sus obras se convierten en obras *virtuosas y divinas*» (*Sermones*, fol. 318). Se ve, en todo caso [218], que *no se excluyen* la contemplación mística y el ascetismo profesional racional. Sucede lo contrario cuando la religiosidad adopta un carácter claramente histérico, lo que no ocurrió con todos los místicos ni mucho menos con todos los pietistas.

un sentimiento de la substancia divina, la percepción de una introducción real de lo divino en el alma del creyente, que, desde un punto de vista cualitativo, es de la misma naturaleza que los efectos de la contemplación de los místicos alemanes, y que se caracteriza por su carácter *pasivo,* dirigido a satisfacer la nostalgia del *descanso* en Dios, y por su pura interioridad. [219] En el luteranismo se combina con el sentimiento profundo de la indignidad producida por el pecado original, sentimiento que debe preservar la «poenitentia quotidiana» del creyente luterano, dirigida a la conservación de la humildad y la sencillez imprescindibles para el perdón de los pecados. La religiosidad reformada en concreto no conoce, desde el principio, esta actitud orientada hacia el interior [220]. Está excluida la introducción real de lo divino en el alma humana por la absoluta trascendencia de Dios en relación con todo lo creado: «finitum non est capax infiniti». La comunidad de Dios con sus agraciados, más bien, sólo puede tener lugar y llegar a la conciencia porque Dios actúa en ellos («operatur») y ellos son conscientes de esto –es decir, que la acción de los agraciados brota de la fe producida por la gracia de Dios y que esta fe, a su vez, se legitima como producida por Dios por la calidad de aquella acción–. [221] También el reformado quiere ser salvado por la «sola fide», pero como, según Calvino, los sentimientos y el estado de ánimo son engañosos[100], por muy elevados que parezcan, la fe tiene que acreditarse en sus *consecuencias* objetivas para poder servir de fundamento seguro a la *certitudo salutis:* tiene que ser una «fides efficax» [225][101]. Si se hace de nuevo la pregunta de en

100. En esta presuposición el calvinismo roza al catolicismo [222]. Pero de ahí se deriva para los católicos la necesidad del sacramento de la penitencia y para los reformados la necesidad de la *acreditación* práctica mediante la actuación en el mundo.
101. Véase, por ejemplo, el mismo Beza *(De praedestinat. doct. ex praelect.* en Rom. 9 a Raph. Eglino exc., 1584, p. 133): «[...] sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem [...] ascendimus:

qué obras puede el reformado reconocer sin ninguna duda la auténtica fe, se responde de nuevo que en un modo de vida cristiano que sirva al incremento *de la gloria de Dios*. Qué sirva, hay que deducirlo directamente de lo revelado en la Biblia o, indirectamente, de la voluntad que se desprende del orden racional del mundo *(lex naturae)*[102] creado por él. En concreto, el estado de gracia de uno mismo se puede controlar mediante la comparación del propio estado del alma con el que poseían, según la Biblia, los elegidos; por ejemplo, los patriarcas[103]. Sólo el elegido tiene realmente la *fides efficax* [227], sólo él es capaz de aumentar la gloria de Dios mediante buenas obras, realmente y no aparentemente, en virtud de la re-

ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus...». Y dice que hay que ser prudente respecto a los signos de la *reprobación*, porque se trata de un estado *final*. (En este punto el puritanismo pensaba de otra manera.) Véanse también los detallados comentarios de Schneckenburger, ob. cit., que evidentemente sólo cita un tipo determinado de literatura. Este rasgo se destaca continuamente en la literatura puritana. Bunyan dice: «It will not be said: did you believe? -but: were you Doers, or Talkers only?». Según Baxter, que enseña la forma más moderada de la predestinación *(The Saints' Everlasting Rest*, cap. XII), la fe es la sumisión a Cristo de todo corazón y *con los hechos*. A la objeción de que la voluntad no es libre y que Dios es el único que se reserva la capacidad para la santificación, Baxter responde «Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if *you have cause*» *(Works of the Puritan Divines*, IV, p. 155). [223] Howe no se expresa de otra manera en el texto citado en otro lugar (nota 65). Un rastreo de *Works of the Puritan Divines* proporciona pruebas a cada paso. Muchas veces son escritos ascéticos directamente *católicos*, que tuvieron como resultado su «conversión» al puritanismo, por ejemplo un tratado jesuita en Baxter. [224]

102. Sobre la significación de *ésta* para el contenido material de la ética social ya se ha indicado algo más arriba. En principio [226] a nosotros no nos importa el *contenido*, sino el *impulso* para la acción moral.

103. Es evidente que esta idea tuvo que fomentar la introducción del espíritu judío del Antiguo Testamento en el puritanismo.

generación *(regeneratio)* y de la santificación *(sanctificatio)* de toda su vida que procede de la fe. Y al hacerse consciente de que su conducta descansa en una fuerza que habita en él[104] para el aumento de la gloria de Dios –al menos en cuanto a su intención *(propositum oboedientiae)* y carácter básico–, es decir, que es una conducta querida por Dios y, [228] sobre todo, *efectuada* por Dios[105], consigue el máximo bien al que aspira esta religiosidad, la certeza de la salvación[106]. Que esta certeza se podía conseguir estaba confirmado por 2 Cor 13, 5[107]. Pero si las buenas obras son absolutamente inapropiadas como medio para la consecución de la salvación –pues el elegido sigue siendo criatura y todo lo que haga se queda a una distancia infinita por debajo de las exigencias de Dios–, son, sin embargo, asimismo imprescindibles como señal de la elección[108]. [229] En este sentido se las llama a veces expresamente «imprescindibles para la salvación»[109] o se vincula a ellas la «possessio salutis»[110]. Pero esto significa, en la práctica, que Dios ayuda a quien se ayuda a sí mismo[111], es decir, que el calvinista –como también se dice en ocasiones– se *hace*

104. «A principle of goodness»: Charnock, en las *Works of the Puritan Divines,* p. 175.
105. La conversión es, como dice Sedgwick alguna vez, una «copia literal del decreto de la predestinación». Y Bailey enseña que quien es elegido está llamado y capacitado para la obediencia. La *Confesión de Hanserd Knollys* (baptista) enseña que *sólo* son verdaderos creyentes y no meros «temporary believers» aquellos a los que Dios llama a la fe (expresada en la conducta).
106. Compárese, por ejemplo, el final del *Christian Directory* de Baxter.
107. Así, por ejemplo, en Charnock, *Self-examination,* p. 183, para la refutación de la doctrina católica de la «dubitatio».
108. Esta argumentación vuelve una y otra vez, por ejemplo, en J. Hoornbeck, *Theologia practica,* por ej. II, pp. 70, 72, 182, I, p. 160.
109. Por ejemplo, *Confessio Helvetica* 16 dice: «et improprie his [las obras] *salus adtribuitur*».
110. Véase para todo lo anterior Schneckenburger, pp. 80 y s.
111. «Si non es praedestinatus fac ut praedestineris», parece que ya había dicho San Agustín.

él mismo su salvación –correctamente tendría que decir la *certeza* de su salvación[112]–, pero que este hacerse *no* puede consistir en una acumulación progresiva de acciones meritorias concretas, como en el catolicismo, sino en un auto*control* sistemático, que *en cada momento* está ante la alternativa de ¿elegido o reprobado? Con esto llegamos a un punto muy importante de nuestras consideraciones.

Como es conocido, a ese pensamiento elaborado con una claridad creciente en las iglesias y sectas reformadas[113] siempre se le ha hecho el reproche, por parte luterana, de la «santificación por las obras»[114]. El rechazo, por parte de los atacados, a

112. Se recordará el dicho de Goethe que tiene, en esencia, el mismo significado: «¿Cómo se aprende a conocerse? Nunca mediante la contemplación, pero sí mediante la acción. Intenta cumplir con tu deber y sabrás enseguida qué es lo que te corresponde. ¿Pero cuál es tu deber? El afán de cada día».

113. Pues en el mismo Calvino está que la «santidad» tiene que *aparecer* (*Instit.* IV, 1, § 2, 7, 9), pero la frontera entre lo santo y lo no santo sigue siendo para el hombre inescrutable: nosotros tenemos que creer que los elegidos están presentes donde se proclama la palabra de Dios, en una iglesia organizada y dirigida según su ley, aunque no lo podamos saber.

114. La religiosidad calvinista es un ejemplo [230] de la relación entre las consecuencias *lógicas* y *psicológicas* que se derivan para el *comportamiento* religioso de determinadas *ideas* religiosas. *Desde un punto de vista lógico* la consecuencia de la predestinación sería el fatalismo, pero su *efecto psicológico* fue lo contrario, a consecuencia de la introducción de la idea de la «acreditación». [231] Esto [232] lo expone bellamente –en el lenguaje de la época– Hoornbeek (*Theologia practica*, vol. I, p. 159): los *electi* son inaccesibles al fatalismo en virtud de su elección, y *se acreditan* precisamente en ese *rechazo* suyo de las consecuencias fatalistas, «quos *ipsa electio* sollicitos reddit et diligentes officiorum». [233] Pero, por otro lado, *el contenido intelectual* de una religión tiene una significación *mucho* mayor que la que, por ejemplo, está dispuesto a reconocer William JAMES (*The varieties of religious experience*, 1902, pp. 444 y s.), como muestra precisamente el calvinismo. Esta significación de lo racional en la *metafísica* religiosa se manifiesta de manera clásica en los grandiosos efectos que tuvo sobre la vida la estructura *intelectual* del concepto reformado [234] de Dios concretamente. Si el Dios de los puritanos ha tenido tanta influencia en la historia como ningún otro antes o después que él, ha sido [235] por

que se identificaran sus posiciones *dogmáticas* con la doctrina católica estaba justificado, y seguramente con toda la razón, en cuanto se estuvieran refiriendo a las consecuencias prácticas para la vida cotidiana del cristiano reformado medio[115], pues

los atributos de que le ha provisto el poder del *pensamiento*. La valoración «pragmática» de la significación de las ideas religiosas por la medida de su acreditación en la vida es ella misma, por lo demás, hija legítima del pensamiento de la patria puritana de este excelente pensador. La experiencia religiosa como tal es, evidentemente, tan irracional como *cualquier* experiencia. En su forma suprema, en su forma mística, es *la* experiencia κατ ἐξοχὴν y se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad, como ha dicho muy bellamente James: esa experiencia tiene un carácter *específico* y se presenta como *conocimiento*, pero no se deja reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato lingüístico y conceptual. Y es además cierto que *toda* experiencia religiosa pierde su sustancia tan pronto como se la intenta formular *racionalmente* y pierde cada vez más cuanto más se avance en su formulación conceptual. Ahí reside el origen de los trágicos conflictos de toda la teología racional, que conocieron en el siglo XVII las sectas baptistas. Pero esta irracionalidad que, por lo demás, no es *en absoluto exclusiva* de la «experiencia» *religiosa*, sino que es propia de *cualquier* experiencia (en distinto grado y en distinto sentido), no impide que tenga la mayor importancia práctica el *tipo* de sistema de *pensamiento*, que, por así decir, confisca lo «experimentado» y lo dirige a sus propias vías; pues *por el tipo de pensamiento* se guía [236] la mayor parte de esas diferencias prácticas tan importantes que existen entre las consecuencias éticas de las distintas religiones de la tierra. [237]

115. Baxter *(The Saints' Everlasting Rest* I, 6) contesta a la pregunta: «Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? – It is properly mercenary when we expect is as *wages* for work done [...] Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth [...] and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary [...]». Por lo demás, tampoco falta en muchos calvinistas considerados ortodoxos una caída en la santificación por las obras más extremas. Según Bailey *(Praxis pietatis*, p. 262), las limosnas son un medio para evitar la pena temporal. Otros teólogos recomiendan a los *reprobados* hacer buenas obras con la justificación de que así, quizá, la condena sería más llevadera, pero a los elegidos se las recomiendan porque Dios no las querría sin un motivo, pero sí *ob causam*, lo que tendría de alguna manera su recompensa. La Apología también había hecho algunas concesiones a la significación de las buenas obras para el grado de bienaventuranza (Schneckenburger, ob. cit., p. 101).

quizá no haya habido nunca una forma más intensa de valorar religiosamente la acción moral que la que generaba el calvinismo en sus seguidores. Pero lo importante para la significación práctica de esta especie de «santificación por las obras» es realmente el conocimiento de las *características* que distinguen su modo de vida correspondiente y que lo diferencian de la vida cotidiana de un cristiano medio de la Edad Media. Se podría formular quizá en los siguientes términos: el católico medieval [238][116] vive, desde un punto vista moral, «al día» en cierta medida. Cumple a conciencia los deberes tradicionales. Pero las «buenas obras» que van más allá son, normalmente, una serie de acciones *aisladas*, sin ningún plan [241], que él realiza [242] para compensar determinados pecados o por influencia de la actuación pastoral o, al final de su vida, en cierto sentido como una prima de seguro. [243] El Dios del calvinismo, por el contrario, exige de los suyos y produce en ellos no «buenas obras», sino una «vida santa», es decir, una santificación por las obras elevada a *sistema*[117].

116. Para destacar las diferencias características *hay* que hablar aquí necesariamente con el lenguaje conceptual de los «tipos ideales», que, en cierto sentido, violentan la realidad histórica, pero sin lo cual estaría excluida absolutamente una formulación clara ante un mero reduccionismo. Más adelante habrá que explicar [239] hasta qué punto la contraposición que se ha señalado aquí en términos tajantes es solamente una contraposición relativa. [240]
117. Cfr., por ejemplo, Sedgwick, *Buss- und Gnadenlehre* (trad. alemana de Röscher, 1869): el arrepentido tiene «una norma firme» a la que atenerse y por la que organiza toda su vida (p. 591). Inteligente, vigilante y prudente, vive según la ley (p. 596). Esto *sólo* puede producirlo una transformación del hombre *entero*, como consecuencia de la predestinación (p. 852). [244] La diferencia entre buenas obras «moralmente» y las «opera spiritualia» está en que éstas son consecuencia de una *vida* regenerada –como explica, por ejemplo, Hoornbeek, ob. cit., I, cap. IX, 2– y en que es perceptible en ellas un progreso permanente (ob. cit., vol. I, p. 160), que sólo puede conseguirse con la intervención sobrenatural de la gracia de Dios (ob. cit., p. 150). La santificación es la transformación del hombre *entero* por la gracia de Dios (ob. cit., pp. 190 y s.); pensamientos estos que son comunes a todo el protestantismo, *pero* que sólo muestran sus consecuencias en las líneas ascéticas [245].

[246] A la práctica moral del hombre ordinario se le despoja de su falta de sistema y planificación y se la configura como un *método* consecuente del modo de vida entero. No es realmente ninguna casualidad que se quedaran con el nombre de «metodistas» los exponentes de la última gran renovación de las ideas puritanas en el siglo XVIII, de la misma manera que se había aplicado a sus antecesores intelectuales en el siglo XVII la denominación de «precisionistas», que tiene el mismo sentido[118]. Pues sólo un cambio fundamental del sentido de la vida entera, en cada momento y en cada acción[119], puede acreditar el efecto de la gracia como una liberación del hombre del *status naturae* al *status gratiae*. La vida del «santo» está exclusivamente orientada hacia un fin trascendente, la salvación, pero *precisamente por este motivo* está *racionalizada* [249] en su transcurrir en este mundo y dominada exclusivamente por la idea de aumentar la gloria de Dios en la tierra; y nunca se ha tomado tan en serio esta idea de «omnia in majorem dei gloriam»[120]. Sólo una vida dirigida por una *reflexión constante* puede valer como superación del *status naturalis:* los puritanos contemporáneos de Descartes tomaron

118. Este último nombre se derivó en Holanda, efectivamente, de la vida precisa según los mandatos bíblicos que llevaban los «buenos» (así, por ejemplo, en Voët). Por lo demás, el nombre de «metodistas» también se aplica en algunas ocasiones a los puritanos en el siglo XVII.
119. Pues, como destacan los predicadores puritanos (por ejemplo, Bunyan en «The Pharisee and the Publican», *Works of the Puritan Divines,* p. 126), *cualquier* pecado concreto destruye *todo* lo que se podría haber acumulado como «méritos» por las «buenas obras» a lo largo de toda una vida, si el hombre fuera realmente capaz por sí mismo –algo impensable– de hacer algo que Dios tuviera que *anotarle* como mérito o si el hombre pudiera vivir permanentemente en estado de perfección. No hay una especie de cuenta corriente con ajustes de saldo, como en el catolicismo [247], sino que rige para *toda la vida* la cruda alternativa: estado de gracia o condenación. Véase, por otro lado, más abajo [248] la nota 141.
120. Ahí reside la diferencia, que se llama «Morality», respecto a la mera «Legality» y a la «Civility», que, en Bunyan, habitan en la City como compañeras del Mr. «Wordly-Wiseman».

su «cogito ergo sum» con *esta* reinterpretación *ética*[121]. Esta racionalización confiere a la religiosidad reformada su rasgo específicamente *ascético* y fundamenta tanto su afinidad interna [250] como su diferencia específica con el catolicismo. [251] El ascetismo cristiano tiene ya realmente este carácter racional en sus formas más elevadas en la Edad Media [252]. En ese carácter reside la significación para la historia universal del modo de vida monacal en Occidente en contraposición al monacato oriental [253]. Aquél ya se liberó de ser una huida del mundo sin plan alguno y del autotormento de los virtuosos, en principio, con la Regla de San Benito y aún más con los cluniacenses y [254] los cistercienses y, finalmente, de manera más decisiva con los jesuitas. El modo de vida monacal se convirtió en un método de un modo de vida racional, construido de manera sistemática, con el objetivo de superar el *status naturae*, sustraer al hombre del poder de los instintos irracionales y de la dependencia de la naturaleza y del mundo, someterlo a la supremacía de una voluntad planificada[122], someter sus acciones a un auto*control* constante y a una *valoración* de su dimensión ética y educar de esta manera al monje –desde un punto de vista objetivo– como un obrero al servicio del reino de Dios, asegurándole de este modo –desde un punto de vista subjetivo– la salvación de su alma. Este autodominio absoluto [256] es el ideal fundamental de vida del puritanismo [258], así como es también el fin de los *exercitia* de San Ignacio y, en general, de las formas más elevadas de las virtudes monacales racionales [257]. Esa valoración del auto-

121. Charnock, «Self-examination» *(Works of the Puritan Divines*, p. 172): «*Reflection* and knowledge of self is a prerogative of a *rational* nature». Sobre este punto, la nota al pie de página: «Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy».
122. Así define su sentido, por ejemplo, el artículo «Ascese» del *Kirchenlexikon* católico, en conformidad total con sus formas de aparición histórica más elevadas. Asimismo, Seeberg en la *Realencyklopädie...* [255]

control, que todavía está representada en los mejores tipos del *gentleman* inglés y angloamericano actual, se manifiesta ya en el profundo desprecio con el que los creyentes, según los informes sobre los interrogatorios de sus mártires[123], oponen su fría tranquilidad al desconcertante barullo de sus nobles prelados y de los funcionarios[124]. En nuestro lenguaje corriente[125]: el ascetismo puritano, como todo ascetismo racional, quiere capacitar al hombre para que afirme y haga valer sus «*motivaciones constantes*» frente a los «afectos», especialmente aquellas que el propio ascetismo le «*enseña*»; quiere, por tanto, *educar* al hombre como una «persona» en *este* sentido formal-psicológico de la palabra. El *objetivo* era poder llevar una vida consciente y lúcida, en contra de algunas ideas muy extendidas; la destrucción de la *naturalidad* del disfrute de la vida instintiva era la *tarea* más urgente; y poner *orden* en el modo de vida de quienes lo seguían era el medio más importante del ascetismo. Todos estos elementos fundamentales se encuentran tanto en las reglas del monacato cató-

123. Por ejemplo, en los muchos informes sobre los interrogatorios de los herejes puritanos reproducidos en la *History of the Puritans* de Neal y en el *English Baptists* de Crosby.
124. Sanford (ob. cit.), y otros muchos antes y después que él, ya habían derivado del puritanismo el nacimiento del ideal de la «reserve». Cfr. sobre ese ideal las observaciones de James Bryce sobre el College americano en el vol. II de sus *American Commonwealth*. El principio ascético del «dominio de sí mismo» hizo del puritanismo uno de los padres de la *disciplina militar* moderna. (Véase sobre Moritz von Oranien como creador de las instituciones militares modernas: Roloff, en los *Preussische Jahrbücher*, 1903, vol. III, p. 255.) Los «Ironsides» de Cromwell, con la pistola cargada en la mano, sin disparar, conducidos hacia el enemigo a paso ligero, no eran superiores a los «caballeros» cuyos impetuosos ataques a caballo dispersaban cada vez la propia tropa por una pasión como la de los derviches, sino, al contrario, por su rígido dominio de sí mismos, que los hacía permanecer siempre a las órdenes del jefe. Más sobre esto, en Firth, *Cromwells Army*.
125. Para este punto, véase especialmente Windelband, *Über Willensfreiheit*, pp. 77 y s.

lico[126] como en los principios sobre el modo de vida de los calvinistas[127]. En esta concepción metódica del hombre entero descansa la enorme fuerza de ambos para superar el mundo, y ahí reside la capacidad específica del calvinismo respecto al luteranismo para asegurar, como «ecclesia militans», la existencia del protestantismo.

Pero, por otra parte, es evidente en qué consiste la *diferencia* entre el ascetismo calvinista y el medieval: en el abandono de los «consilia evangelica» y la consiguiente transformación del ascetismo en un ascetismo *en el mundo*. No es que la vida «metódica» del catolicismo se hubiera limitado a las celdas de los conventos, pues no era éste el caso ni en la teoría ni en la práctica. Hay que conceder, más bien, que, a pesar de la mayor modestia moral del catolicismo, los ideales más elevados

126. Aunque no de forma tan pura. La contemplación, unida a veces a los sentimientos, se entrecruza a menudo con estos elementos racionales. Pero por eso se reglamentaba *metódicamente*, a su vez, la contemplación.
127. Para Richard Baxter es *pecado todo* aquello que vaya contra la «reason», que Dios nos ha dado como norma: no sólo, por ejemplo, las pasiones cuyo objeto sea pecado, sino todos los afectos desmedidos o irracionales *como tales*, porque destruyen la «countenance» y nos alejan, por ser procesos meramente naturales, de la referencia racional a Dios que deben tener todas nuestras acciones y nuestros sentimientos, y lo ofenden. Cfr. lo que se dice sobre el carácter pecaminoso de la ira *(Christian Directory*, 2.ª ed., 1678, I, p. 285. A este respecto se cita a Tauler en la p. 287). Sobre el carácter pecaminoso del *miedo*, ibídem p. 287, columna 2. Se expone insistentemente, en ibídem I, p. 310, 316, columna 1, y en otros lugares, que hay divinización de las criaturas *(idolatry)* cuando nuestro *apetito* sea la «rule or measure of eating». Con ocasión de estas explicaciones se citan, junto a los Proverbios de Salomón, que están en primer lugar, el *De tranquillitate animi* de Plutarco, y no rara vez también los escritos ascéticos de la Edad Media, San Bernardo, San Buenaventura, entre otros. No podía formularse más crudamente la oposición al dicho «quien no guste del vino, de las mujeres y del canto...» que extendiendo el concepto de divinización de las criaturas a *cualquier* goce de los sentidos *que no esté justificado* por motivos *de salud*, en cuyo caso está permitido, como el deporte y otras «recreations» dentro de esos límites (sobre esto, véase más adelante). [259]

que éste produjo, también para la vida en el mundo, *no* rayaban en una vida carente de un sistema desde el punto de vista moral [260]. La orden terciaria de San Francisco fue un intento importante en esa dirección de penetrar ascéticamente la vida cotidiana, y no fue el único. Obras como, por ejemplo, la *Nachfolge Christi* demuestran, *a través* precisamente del tipo de influencia que tuvieron, que ellas percibían el modo de vida que predicaban como *algo más elevado* frente al mínimo suficiente de la moralidad de la vida cotidiana y que este mínimo *no* se guiaba con los criterios que tenía el puritanismo. Y la *práctica* de ciertas instituciones eclesiásticas estuvo atravesada continuamente por estos intentos de realizar un ascetismo sistemático dentro del mundo, sobre todo la práctica de las indulgencias, que precisamente por ello se percibió en la época de la Reforma realmente como un daño fundamental y no como un abuso periférico. Pero lo fundamental era que el hombre que vivía metódicamente *par excellence sólo era el monje* y lo siguió siendo, de modo que cuanto más intensamente afectaba el ascetismo al individuo, tanto *más* lo *sacaba* de la vida cotidiana, precisamente porque la vida santa consistía específicamente en *superar* la moralidad intramundana[128]. Esto lo había eliminado en principio Lutero, y no como ejecutor de una «tendencia evolutiva» hacia ese objetivo, sino por su propia experiencia personal y luego [261] empujado por la situación *política;* y el calvinismo lo tomó simplemente de él[129]. [263] De esta manera se puso un dique

128. Véase, para esta cuestión, el artículo «Moralisten, englische», de E. Troeltsch en la *Realencyklopädie...*, 3.ª ed.
129. La gran influencia aquí de elementos *muy concretos* de la conciencia religiosa [262] que aparecen como «casualidades históricas» se muestra especialmente en el hecho de que, en los círculos del pietismo, surgido de fundamentos reformados, se *lamentaba* expresamente a veces, por ejemplo, la falta de los conventos y en el hecho de que los experimentos «comunistas» de Labadie, entre otros, eran solamente un sucedáneo de la vida conventual.

para que el ascetismo no se escapara de la vida cotidiana en el mundo y aquellos seres con una interioridad seria y apasionada, que hasta entonces habían dado sus mejores representantes al monacato, tuvieron que perseguir sus ideales ascéticos *dentro* de la vida profesional profana. Y el calvinismo añadió a lo largo de su evolución posterior algo más: la idea de que era necesaria la *acreditación de la fe* en la vida profesional en el mundo[130]. Con ello dio [264] un impulso *positivo* al ascetismo, y al anclar su ética en la doctrina de la predestinación, en el lugar de la aristocracia espiritual de los monjes que estaba fuera y por encima del mundo apareció una aristocracia espiritual[131] de los santos en el mundo, predestinados por Dios desde la eternidad, una aristocracia separada, con su carácter *indelebilis*, del resto de la humanidad reprobada desde la eternidad por un abismo insalvable y más terrible, por su invisibilidad[132], que la separación externa existente entre el monje medieval y el mundo; un abismo que incidió profundamente en *todas* las percepciones sociales, pues lo coherente para estos elegidos por la gracia de Dios, y por tanto santos, ante los pecados del prójimo no es la condescendiente disponibilidad a ayudarles siendo conscientes de la propia debilidad, sino el

130. E, incluso, ya en muchas Confesiones de la época de la Reforma. El propio Ritschl *(Pietismus* I, pp. 258 y s.), a pesar de que él considera que la evolución posterior fue una degeneración de las ideas reformadoras, no niega sin embargo que, por ejemplo, en la *Confessio Gallica* 25, 26, en la *Confessio Belgica* 29 y en la *Confessio Helvetica* post. 17, «las iglesias particulares reformadas son descritas con características totalmente empíricas y que no cuentan como miembros de esta verdadera iglesia los creyentes *que no tengan la característica de la actividad moral*» (sobre esto, véase la nota 93 más arriba).
131. «Bless God that we are not of the many» (Th. Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. 138).
132. La idea de «primogenitura», tan importante históricamente, experimentó así [265] un apoyo considerable: «The first born which are written in heaven [...] As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life» (Th. Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. XIV).

odio y el desprecio al prójimo por ser un enemigo de Dios, que lleva en sí mismo la señal de la reprobación eterna[133]. Esta manera de percibir las cosas era capaz de aumentarse hasta el punto de que podía desembocar, según las circunstancias, en la formación de *sectas*. Y esto fue lo que ocurrió en algunas corrientes independentistas del siglo XVII, cuando la genuina fe calvinista de que la gloria de Dios requería que la Iglesia doblegara a los réprobos bajo la ley se reforzó con la convicción de que era una ofensa a Dios que, entre su rebaño, se encontrara alguien no regenerado participando de los sacramentos o, incluso, alguien que lo guiara como predicador[134]. Y donde no

133. El sentimiento luterano del *arrepentimiento* contrito no es teóricamente ajeno al calvinismo [266], pero en la práctica sí es algo ajeno interiormente: para el calvinismo no tiene valor moral, no le sirve para nada a los réprobos, y para los que están seguros de su elección es un síntoma de regresión y de una santificación imperfecta el propio pecado, que ese sentimiento viene a reconocer, pecado que el elegido *odia* e intenta superar con sus acciones para gloria de Dios, en vez de arrepentirse de él. Cfr. las explicaciones de Howe (capellán de Cromwell entre 1656 y 1658) en «Of men's enemity against God and of reconciliation between God and Man», *Works of the English Puritan Divines*, p. 237: «The carnal mind is *enemity* against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed»; (ibídem, p. 246): «Reconciliation [...] must begin in 1) a deep conviction [...] of your former *enemity* [...] I have been alienated from God [...] 2) (p. 251) a clear and lively apprehension [...] of the monstrous iniquity and wickedness thereof». Aquí se habla de odio al pecado, no al pecador. Pero la célebre carta de la duquesa Renata von Este (madre de «Leonoren») a Calvino, en la que ella habla, entre otras cosas, del «*odio*» que albergaría contra su padre y contra su esposo, *si* estuviera convencida de que estaban entre los réprobos, muestra el traslado del odio a las personas y constituye, al mismo tiempo, un ejemplo de lo que se ha dicho antes sobre cómo la doctrina de la predestinación produce en el individuo una ruptura interior de los vínculos que le unen a la comunidad por un sentimiento «natural».

134. «None but those who give evidence of being *regenerated or holy* persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, *the very essence of a church is lost*», así formula el principio Owen, el vicencanciller independiente (calvinista) de Oxford en la época de Cromwell *(Inv. into the origin of Ev. Ch.)*.

se llegó a la formación de sectas, las más variadas formas de organización de la Iglesia intentaron, como veremos después, separar a los cristianos regenerados y a los no regenerados –no maduros éstos para el sacramento– y permitir sólo predicadores regenerados [267].

Este modo de vida ascético recibió naturalmente de la Biblia la regla firme que evidentemente necesitaba y por la que podía guiarse siempre, y lo importante para nosotros en esta indudable «Bibliocracia» del calvinismo, que ha sido descrita muchas veces, es que los preceptos morales del Antiguo Testamento, tan revelado como el Nuevo Testamento, tenían la *misma* dignidad que los del Nuevo, en cuanto no hubieran estado condicionados evidentemente por la situación histórica del judaísmo o hubieran sido derogados expresamente por Cristo. La ley ha sido dada precisamente como norma ideal para los *creyentes*, válida aunque nunca se pueda alcanzar[135], mientras que Lutero, al revés, había alabado –originariamente– la *libertad* frente a la esclavitud de la ley como un privilegio divino de los creyentes[136]. Los efectos de la [268] sobria sabiduría hebrea expresada en los libros más leídos por los puritanos –los Proverbios de Salomón y algunos Salmos– se sienten en toda su vida; en concreto, el carácter *racional*, la prohibición del lado *sensible* [269] de la religiosidad habían sido atribuidos ya por Sanford[137], con razón, a la influencia del Antiguo Testamento. En todo caso este racionalismo del

135. *Cat. Genev.*, 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125: «en la vida tenemos que obrar como si nadie más que Moisés mandara sobre nosotros».
136. Para los reformados, la ley constituye la norma ideal; para los luteranos se presenta como una norma inalcanzable. En el catecismo luterano *antecede* al Evangelio, para suscitar la *humildad* necesaria; en los catecismos reformados está, por lo general, *después* del Evangelio. A los luteranos les reprochaban los reformados que tenían «verdadero temor a la santificación» (Möhler); los luteranos les reprochaban a los calvinistas orgullo y «esclavitud servil ante la ley».
137. *Studies and reflections of the Great Rebellion*, pp. 79 y s.

Antiguo Testamento es, en sí, básicamente de carácter tradicionalista y pequeño burgués y, junto a él, no sólo está el potente *pathos* de los profetas y de muchos salmos sino también otros elementos que, ya en la Edad Media, habían dado los puntos de conexión para el desarrollo de una religiosidad específicamente sensible[138]. Fue, en definitiva, de nuevo el *propio* carácter ascético del calvinismo el que seleccionó los elementos del Antiguo Testamento [270] con los que congeniaba, y los asimiló.

Esa sistematización de la conducta moral, que el ascetismo del protestantismo reformado [271] tiene en común con las formas racionales de la vida monacal católica, se manifiesta pronto como algo meramente externo al modo como el cristiano reformado [272] «precisionista» *controla* permanentemente su estado de gracia[139]. El diario religioso en el que se anotan sucesivamente o en forma de tabla los pecados, las tentaciones y los progresos hechos en la gracia era común a la religiosidad católica moderna -lograda sobre todo por los jesuitas, concretamente en Francia- y a los círculos reformados más fervientes desde el punto de vista eclesial[140]. Pero mientras que, en el catolicismo, ese diario servía para hacer una confesión completa u ofrecía al «directeur de l'âme» una base para su dirección espiritual autoritaria del creyente [273] o de (la mayoría de) los creyentes, el cristiano reformado «se toma el pulso» *él mismo* con ese diario. Es mencionado por los teólogos morales más relevantes, y la contabilidad estadística y

138. Entre estos elementos no hay que olvidar el Cantar de los Cantares -casi siempre ignorado por los puritanos-, cuyo erotismo oriental sí influyó, por ejemplo, en la evolución del tipo de religiosidad de San Bernardo.

139. Sobre la necesidad de este autocontrol, véase, por ejemplo, el sermón ya citado de Charnock sobre 2 Cor 13, 5, en *Works of the Puritan Divines*, pp. 161 y s.

140. La mayor parte de los teólogos morales lo aconsejaban. Así, por ejemplo, Baxter, *Christian Directory* II, pp. 77 y ss., que, sin embargo, no oculta sus «peligros».

tabular de Benjamin Franklin sobre sus progresos en las distintas virtudes ofrece un ejemplo clásico del mismo [274]. Pero, por otra parte, la vieja imagen medieval (e incluso antigua) de la contabilidad de Dios se eleva en Bunyan hasta la falta de gusto de llegar a comparar la relación existente entre el pecador y Dios con la existente entre un cliente y el *shopkeeper:* quien contraiga deudas podrá pagar con el producto de todas sus ganancias, en todo caso, los intereses acumulados, pero nunca el principal [275]. Y así como el puritano de la época posterior controla su propia vida, controla también la de Dios, viendo su mano en todos los sucesos de la vida. Y, a diferencia de la genuina doctrina de Calvino, sabe por qué Dios dispone esto o aquello. La santificación de la vida adopta así casi el carácter de una empresa mercantil[141]. La consecuencia de esta *metodización* de la conducta moral, que genera el calvinismo, a diferencia del luteranismo, es una profunda cristianización de la vida entera. [276]

Hasta ahora nos hemos movido en el terreno de la religiosidad calvinista y, por ese motivo, hemos presupuesto la doctrina de la predestinación como el trasfondo dogmático de la moralidad puritana en el sentido de una conducta moral racionalizada y metódica. Esto ha sido así porque esa doctrina se mantuvo realmente como la piedra angular de la doctrina

141. Baxter *(Saints' Everlasting Rest,* cap. XII) comenta la *invisibilidad* de Dios con la observación siguiente: así como se puede ejercer comercio con beneficios con un extraño al que no se ha visto nunca a través de la correspondencia, de la misma manera se puede conseguir «una perla preciosa» en el «comercio santo» con el Dios invisible. Estas parábolas comerciales en vez de las habituales de carácter judicial de los antiguos moralistas y del luteranismo son muy típicas del puritanismo, que, en efecto, permite a los hombres «negociar» su salvación. Cfr. asimismo el siguiente pasaje de un sermón: «We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them» (Matthew Henry, «The Worth of the Soul», *Works of the Puritan Divines,* p. 313).

reformada más allá de los círculos del partido religioso de los «presbiterianos», que se había mantenido estrictamente, desde todo punto de vista, en el terreno de Calvino: esta doctrina está contenida no sólo en la confesión de los independentistas de Savoy de 1658, sino también en la confesión baptista de Hanserd Knollys de 1689; y en el metodismo, John Wesley, el gran talento organizador de su movimiento, fue seguidor del universalismo de la gracia, aunque Whitefield, el gran agitador de la primera generación metodista y su pensador más coherente, fue partidario del «particularismo de la gracia», así como también lo fue el círculo en torno a Lady Huntingdon, en ocasiones realmente influyente. En su grandiosa unidad fue esta doctrina la que conservó en los beligerantes representantes de la «vida santa», en la decisiva época del siglo XVII, la idea de ser el instrumento de Dios y el ejecutor de sus designios providenciales[142], y evitó su caída prematura en una doctrina de la santificación por las obras meramente utilitarista, de orientación exclusivamente intramundana, la cual nunca hubiera sido capaz de dar esas innumerables víctimas por objetivos ideales e irracionales. Y la conexión que esa doctrina hizo de forma genial en su género entre la fe en normas de validez absoluta y un determinismo absoluto, por un lado, y una total trascendencia de lo suprasensible, por otro, era al mismo tiempo muchísimo más «*moderna*» –en principio– que la doctrina más suave y que hablaba más al sentimiento, que sometía a Dios a la ley moral. Pero en la doctrina de la predestinación y en la significación tan grande que tuvo como «cultura» para la vida cotidiana hay que estudiar, precisamente y ante todo, la idea de la *acreditación* como punto de partida psicológico de la moralidad metódica –idea fundamental para nosotros, como se mostra-

142. El mismo Lutero dice al respecto: «llorar está antes que la acción y sufrir supera a toda acción».

rá continuamente–, pues, como esta idea de la acreditación se repite muy regularmente como esquema de conexión entre la fe y la moralidad en las distintas confesiones protestantes, nosotros tenemos que partir de esa doctrina de la predestinación como la forma más estructurada. Dentro del protestantismo, las consecuencias que *esta doctrina* debió tener para la configuración ascética del modo de vida en sus primeros seguidores forman la antítesis *principal* [277] a la impotencia moral (relativa) del luteranismo. La «gratia amissibilis» luterana, que se puede volver a recuperar en todo momento mediante el arrepentimiento, no contiene *en sí misma* ningún impulso para eso que, para nosotros, es importante como efecto del protestantismo, es decir, para la organización racional, sistemática de la vida moral entera[143]. La religiosidad

143. Esto se manifiesta asimismo de manera muy clara en la evolución de la teoría ética del luteranismo. Sobre esta evolución, Troeltsch en: *Göttinger Gelehrter Anzeigen*, 1902, núm. 8. Ahí se ve que es muy grande la aproximación de la doctrina luterana a la antigua doctrina calvinista *ortodoxa*. Pero, por otra parte, se abre paso una orientación religiosa distinta. Con Melanchton se puso en primer plano el concepto de *penitencia* para que ganara margen la conexión entre la moralidad y la fe. La penitencia efectuada por la ley tiene que ir por delante de la fe, pero a la fe le siguen las buenas obras, pues de lo contrario la fe no puede ser la verdadera fe justificante –formulación casi puritana–. Melanchton considera que se puede conseguir un cierto grado de perfección relativa también en la tierra, incluso en un principio enseñaba que la justificación se da *para* hacer al hombre capaz de hacer buenas obras y que al menos el grado de bienaventuranza en este mundo, que la fe puede garantizar, reside en ese perfeccionamiento continuo. También los teólogos luteranos posteriores explicaban de manera externamente muy similar a los reformados que las buenas obras son los *frutos* necesarios de la fe y que la fe genera una nueva vida. La pregunta de cuáles son las «buenas obras» la respondía ya Melanchton, pero más aún los luteranos posteriores, remitiéndose a la ley. Como reminiscencia del pensamiento originario de Lutero sólo quedó después la escasa seriedad que se le dio a la Bibliocracia, en especial a guiarse por las normas concretas del Antiguo Testamento. El Decálogo continúa siendo, como codificación de los principios más importantes de la ley moral *natural*, la norma para las acciones humanas. *Pero* no existe ningún puente entre

luterana dejó intacta, según eso, la vitalidad natural de las acciones instintivas y de los sentimientos puros; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación *planificada* de la propia vida, que sí posee la inquietante doctrina del calvinismo. Los genios religiosos, como Lutero, vivían en este aire de libertad y de apertura

la validez normativa del Decálogo y la significación de la *fe* para la justificación, en cuyo carácter de exclusividad se insiste cada vez más encarecidamente, porque esta fe tenía precisamente un carácter psicológico totalmente diferente a la fe calvinista –véase más arriba–. Se abandonó la posición luterana genuina de los primeros años y tuvo que ser abandonada por una iglesia que se consideraba a sí misma como institución de salvación, pero sin llegar a ninguna otra posición. En concreto, no se pudo llegar a una racionalización *ascética* de la vida entera como tarea moral del individuo por miedo a perder la base dogmática (¡«sola fide»!), pues faltaba el *impulso* para que pudiera surgir esa interpretación, es decir, la idea de *acreditación*, que se generó en el calvinismo por la doctrina de la predestinación. También tuvo que actuar en contra del desarrollo de una moralidad *ascética* la interpretación mágica de los sacramentos, coincidente con la falta de esta doctrina de la predestinación, concretamente el traslado de la *regeneratio* o del comienzo de la *regeneratio* al *bautismo*, al aceptar el *universalismo* de la gracia, porque esa interpretación de los sacramentos atenuaba la *percepción* de la distancia existente entre el *status naturalis* y el estado de gracia, ya que el luteranismo destacaba fuertemente el pecado original, y atenuaba asimismo la interpretación *exclusivamente judicial* del acto de la justificación, en la que se presupone que la decisión de Dios puede cambiar como consecuencia del acto concreto de arrepentimiento del pecador arrepentido. Y esa interpretación la fue acentuando Melanchton cada vez más. La completa transformación de su doctrina con la acentuación de la *penitencia* tiene que ver precisamente con el reconocimiento de la «libertad de la voluntad». Todo esto decidió el carácter *no* metódico del modo de vida luterano. La santificación consistía para el luterano medio en actos de gracia *concretos* para pecados concretos –como consecuencia del mantenimiento de la confesión– y no en el desarrollo de una aristocracia de santos que se logren ellos mismos la certeza de su salvación. De esta manera no se pudo llegar ni a una moralidad de *libertad* frente a la ley ni a un ascetismo racional guiado por la ley, sino que la ley siguió existiendo junto a la «fe» de manera no integrada, como una exigencia ideal y una norma estatutaria; pero, además, como algo inseguro e impreciso, de contenido concreto no sistemático, porque se rece-

ante el mundo con naturalidad y sin peligro de caer en el «status naturalis» –en la medida en que durara la fuerza de ese aire (!)–. Y esa forma de religiosidad sobria, fina y animosa, que adorna a algunos de los mejores [278] tipos del luteranismo, así como su moralidad de libertad frente a la ley, rara vez encuentra un paralelismo en el puritanismo genuino y sí lo encuentra más bien, sin embargo, en el suave anglicanismo de los Hooker, Chillingsworth, entre otros, por ejemplo. Pero para los luteranos de la vida cotidiana, incluidos los excelentes, nada era más seguro que ser sacados del *status naturalis* temporalmente, hasta donde llegara el efecto del sermón o de la confesión individual. Para los contemporáneos era algo conocido la llamativa diferencia entre el estándar moral de las cortes de los príncipes reformados y el de las de los luteranos, hundidas con tanta frecuencia en la bebida y en la brutalidad[144], así como el desvalimiento de los eclesiásticos luteranos con sus sermones sobre la fe frente al movimiento ascético del baptismo. La naturalidad y la «Gemütlichkeit» que se perciben en los alemanes a diferencia del ambiente angloamericano que, todavía hoy, está bajo la in-

laba de una estricta Bibliocracia por considerarla santificación por las obras. Pero la vida siguió siendo, como ha dicho asimismo Troeltsch de la teoría ética (ob. cit.), una «suma de meros impulsos nunca culminados totalmente» que, «agarrados a múltiples directrices concretas inseguras», no pretendían «influir en todo el conjunto de la vida» sino plegarse, básicamente, a la situación dada en lo grande y en lo pequeño, de acuerdo con la evolución que el propio Lutero ya había comenzado (véase más arriba). Este «plegarse» de los alemanes a culturas extrañas, tan criticado, su rápido cambio de nacionalidad, *también* hay que cargarlo en la cuenta de esa evolución –*además* de la del destino político determinado de la nación–, evolución que sigue influyendo en todas las situaciones de nuestra vida todavía hoy. La apropiación subjetiva de la cultura continúa siendo débil, *porque* se produce básicamente por la vía de la aceptación pasiva de *lo* que se ofrece «autoritariamente».

144. Sobre estas cosas, véase, por ejempo, el librito de Tholuck: *Vorgeschichte des Rationalismus.*

fluencia de aquella eliminación de la naturalidad del «status naturalis» -incluso en la fisionomía de las personas- y que al alemán le suele extrañar como «estrecho», «falto de libertad» y con una sumisión interior: todas estas son diferencias en el modo de vida que proceden [279] de esa *menor* penetración del ascetismo en la vida que se da en el luteranismo a diferencia del calvinismo. En esa percepción se pone de manifiesto la antipatía del despreocupado «hijo del mundo» contra el ascetismo. Al luteranismo le falta, y precisamente a consecuencia de su doctrina de la gracia, el impulso psicológico para la sistematización del modo de vida, que conduce a su racionalización metódica. Este impulso, que condiciona evidentemente el carácter ascético de la religiosidad, *pudo* ser producido por motivos religiosos de distinta naturaleza, como pronto vamos a ver. La doctrina de la predestinación del calvinismo es sólo *una* de esas distintas posibilidades. Pero nos hemos convencido de que no sólo tuvo consecuencias únicas en su especie, sino que tuvo además un efecto psicológico sobresaliente [280]. Los movimientos ascéticos *no* calvinistas se nos presentan según esto -considerados desde el punto de vista de la motivación religiosa- como una *atenuación* de la coherencia interna del calvinismo.

Pero en la evolución histórica real las cosas no siempre fueron así, aunque sí en la mayoría de las veces, de modo que el ascetismo reformado fue imitado por los restantes movimientos ascéticos o fue tenido en cuenta por ellos de manera complementaria o como punto de comparación en el desarrollo de sus propios principios, desviándose o yendo más allá de aquél. [281]

Históricamente, en todo caso, la idea de la predestinación fue el punto de partida de la orientación denominada usualmente «*pietismo*». Es casi imposible establecer una frontera entre los calvinistas pietistas y los calvinistas no pietistas, en cuanto que este movimiento se mantuvo dentro de la Iglesia

reformada[145]. Casi todos los representantes renombrados del puritanismo se han contado a veces como pietistas y es totalmente lícito considerar como una continuación de la genuina doctrina de Calvino todas esas relaciones entre predestinación y la idea de la acreditación, con la preocupación subyacente por la obtención de la «certitudo salutis» subjetiva, tal

145. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* I, p. 152, busca esta frontera, para la época anterior a Labadie (y, por lo demás, sólo sobre la base de ejemplos holandeses), en que los pietistas: I) formaron conventículos, II) cultivaron la idea de la «nulidad de la existencia creada» en una forma que «contradecía el interés de la salvación evangélica», III) buscaban la «seguridad de la gracia en el trato cordial con el Señor Jesús» de una forma no reformada. Esta última característica sólo es acertada, en esa primera época, para *uno solo* de los representantes tratados por él; la idea de «la nulidad de la criatura» es, en sí misma, hija auténtica del espíritu calvinista y sólo cuando conduce a una huida práctica del mundo se sale de las vías del protestantismo normal. Los conventículos, por último, los había ordenado en gran medida el mismo Sínodo de Dordrecht (especialmente para fines de catequesis). Entre las características de la religiosidad pietista analizadas en la exposición anterior de Ritschl podrían considerarse: 1) el «precisionismo», en el sentido de sumisión total a la letra de la Biblia en todas las *manifestaciones externas* de la vida, que Gisbert Voët representa a veces; 2) el tratamiento de la justificación y de la reconciliación con Dios no como un fin en sí mismo, sino como un mero *medio* para la vida santa desde el punto de vista ascético, tal como se puede encontrar quizá en Lodensteyn, aunque también insinuada en Melanchton, por ejemplo (nota 143); 3) la elevada valoración de la «expiación» como señal de una auténtica regeneración, como enseñó W. Teelinck por primera vez; 4) abstenerse de la Eucaristía cuando participen en ella personas no regeneradas (de lo que hablaremos en otro momento) y, relacionada con ello, la formación de conventículos con la introducción de la «profecía», es decir, con interpretación de la Escritura por parte de no teólogos, mujeres incluidas (Anna Maria Schurmann), formación que no se atenía a los límites de los cánones de Dordrecht. Todo esto son cosas que representan desviaciones, en parte considerables, de la doctrina y de la práctica de los reformadores, pero, respecto a las directrices no incluidas por Ritschl en su exposición, especialmente de los puritanos ingleses, sólo representan, *excepto* el núm. 3, un reforzamiento de tendencias que ya existían en la evolución de esta religiosidad. La naturalidad de la exposición de Ritschl se resiente de que el gran erudito introduce en su exposición sus juicios de

como se han expuesto más arriba[146]. [284] Por eso en Inglaterra no se suele emplear el concepto «pietismo» casi nunca. Pero el pietismo continental reformado (holandés y del bajo Rin), al menos atendiendo a su núcleo central, así como la re-

valor eclesiásticos o, mejor dicho quizá, sus juicios de valor político-religiosos y, con su antipatía hacia toda religiosidad específicamente *ascética*, siempre que se da un giro hacia ésta, lo interpreta como una recaída en el «catolicismo». Pero igual que el catolicismo, también el viejo protestantismo incluye «all sorts and conditions of men», y al igual que la *Iglesia* católica rechazó *realmente* el rigorismo del ascetismo intramundano en la forma del jansenismo, el pietismo rechazó el quietismo específicamente católico del siglo XVII. Para *nuestra*s consideraciones concretas, el pietismo sólo se transforma en algo *con efectos* cualitativamente distintos, no sólo distintos en cuanto al grado, cuando el miedo ante el «mundo» conduce a una huida de la vida profesional en la economía privada, es decir, cuando conduce a la formación de conventículos con una base monacal-comunista (Labadie) o a un *abandono* explícito del trabajo profesional profano a favor de la contemplación, como se les reprochó a algunos pietistas extremistas por parte de algunos contemporáneos. Esta consecuencia se dio evidentemente cuando la contemplación comenzó a adoptar ese rasgo, que Ritschl denomina «bernardinismo», porque fue desarrollado claramente en la interpretación del Cantar de los Cantares por San Bernardo [282]: una religiosidad mística con un fundamento sentimental-histérico y que aspira a la «unio mystica» cuyas resonancias sexuales tornan grosera [283], que representa indudablemente, ya desde el punto de vista puramente psicológico-religioso, «algo distinto» de la religiosidad reformada, pero algo distinto *también* del *ascetismo* de hombres como Voët. Pero Ritschl intenta asociar siempre este quietismo con el *ascetismo* pietista, condenando a éste igual que a aquél y señalando cada cita de la mística o de la ascética católicas que encuentra en la literatura pietista. Pero otros teólogos morales ingleses y holandeses «no sospechosos» citan a San Bernardo, a San Buenaventura y a Tomás de Kempis. La relación con el pasado católico es muy compleja en todas las iglesias reformadas, y, según el punto de vista que se ponga en primer plano, unas u otras parecen estar más próximas al catolicismo, o a determinados aspectos del mismo.

146. El artículo «Pietismus» de Mirbt, en la tercera edición de la *Realencyklopädie f. Prot. Theol. u. K.*, muy instructivo, también trata el nacimiento del pietismo solamente como una experiencia religiosa personal de Spener, lo que suena realmente extraño. Como introducción al pietismo merece la pena todavía leer la descripción de Gustav Freytag en *Bilder aus der deutschen Vergangenheit.* [285]

ligiosidad de Bailey, por ejemplo, son sencillamente un reforzamiento del ascetismo reformado. El peso decisivo recae tan intensamente sobre la «praxis pietatis» que la ortodoxia del dogma pasa a un segundo plano y, a veces, aparece expresamente como indiferente. Los errores dogmáticos, así como otros pecados, pueden afectar también a los predestinados, y la experiencia enseña que muchos cristianos sin ninguna orientación sobre la teología escolástica producen los frutos más patentes de la fe, mientras que, por otro lado, el mero conocimiento teológico no traía en absoluto la seguridad de la acreditación de la fe[147]. El ser elegido, por tanto, no puede acreditarse en el conocimiento teológico[148].

147. Esta concepción le permitió al pietismo, como es sabido, ser uno de los principales defensores de la idea de la *tolerancia.* [286] Esta idea [287] nace históricamente de cuatro fuentes fundamentales, si dejamos a un lado la *indiferencia* del humanismo ilustrado, que no tuvo en ningún sitio *grandes* efectos prácticos: 1) la razón de Estado política (arquetipo: Guillermo de Orange); 2) el mercantilismo (especialmente claro, por ejemplo, en la ciudad de Amsterdam y en numerosas ciudades, en señores feudales y gobernantes, que aceptaron a los sectarios como representantes valiosos del progreso económico); 3) el giro radical de la religiosidad calvinista. La predestinación excluía en el fondo que el Estado pudiera fomentar con la intolerancia la religión. El Estado no podía, por esa vía, salvar ningún alma, y la Iglesia sólo acudía a pedir el apoyo del Estado para reprimir la herejía por *el honor de Dios.* Y cuanto mayor énfasis se puso en que los predicadores y todos los participantes en la Eucaristía pertenecieran a los elegidos, más insoportable debió de ser la injerencia del Estado para cubrir los puestos de predicadores y la concesión de los puestos de párroco como prebendas a alumnos de las universidades, quizá no regenerados, sólo porque tuvieran una formación teológica [288]. El pietismo reformado reforzó este punto de vista quitándole valor a la rectitud del dogma y con el paulatino debilitamiento del principio «Extra ecclesiam nulla salus». *Calvino* había considerado que sólo era compatible con la gloria de Dios que también los réprobos *se sometieran* a la institución divina de la Iglesia; en Nueva Inglaterra se intentó establecer la Iglesia como la aristocracia de los santos acreditados; pero los independientes radicales rechazaron ya cualquier injerencia de los poderes civiles y de cualquier poder de la jerarquía en la prueba de la «acreditación», que sólo se podía hacer dentro de *cada* comunidad. La idea de que la gloria de Dios exige que

De ahí que el pietismo, con una profunda desconfianza hacia una iglesia de teólogos [291], a la que, no obstante, sigue perteneciendo oficialmente -ésta es una de sus características-, comenzara a reunir en «conventículos» separados del mundo a los seguidores de la «praxis pietatis» [292]. El pietis-

también los réprobos se sometan a la disciplina de la Iglesia fue reprimida por la idea de que lesiona la gloria de Dios compartir la Eucaristía con personas reprobadas por Dios -idea que había estado presente desde el principio, pero que con el tiempo se fue acentuando con mayor intensidad-. Esto debió de conducir al voluntarismo, pues condujo a las «believers' Church», comunidades que sólo contaban con los regenerados. El baptismo calvinista, al que pertenecía, por ejemplo, Praisegod Barebone, director del «Parlamento de los santos», sacó las consecuencias de esta serie de pensamientos con la mayor decisión. El ejército de Cromwell se manifestó a favor de la libertad de conciencia y el parlamento de los «santos» a favor incluso de la separación de la Iglesia y el Estado, *porque* sus seguidores eran pietistas piadosos, es decir, por motivos religiosos *prácticos;* 4) las sectas baptistas [289] se mantuvieron firmes desde el inicio, como veremos, en el principio de que sólo los regenerados podían ser aceptados en la comunidad de la Iglesia, por lo que desacreditaron el carácter «institucional» de la Iglesia y cualquier injerencia del poder secular. También aquí es un motivo religioso práctico el que genera la exigencia de una tolerancia absoluta. Roger Williams, que, partiendo de estos motivos religiosos prácticos, fundó la primera colonia tolerante de Rhode Island, que rechazaba cualquier residuo de la Iglesia oficial, fue bautizado de nuevo allí y fue luego, temporalmente, predicador baptista, pero no parece estar demostrado exactamente de dónde había desarrollado él anteriormente sus principios contrarios a la Iglesia oficial. La colonia de Maryland, fundada por el católico Lord Baltimore, proclamó la tolerancia, que la Iglesia católica no *puede* aceptar como principio, por ser una institución de salvación exclusiva, sino solamente por oportunismo, porque una colonia católica oficialmente habría sido oprimida. Pensilvania tuvo naturalmente desde el principio, por motivos religiosos, el principio de la tolerancia y de la separación de la Iglesia y el Estado. Las observaciones anteriores, a las que volveremos posteriormente más en detalle, se han insertado aquí, entre otras razones, porque el diputado Gröber ha reivindicado recientemente en el Reichstag para Maryland una mayor antigüedad de la «tolerancia» que en Rhode Island. Pero la tolerancia por motivos de *oportunidad* política (eventualmente, de política eclesiástica) y la tolerancia como *principio* religioso son dos cosas muy diferentes. Esta última no la puede

mo quisiera hacer visible en la tierra la iglesia invisible de los «santos» y, sin llegar ciertamente a formar sectas, llevar en esa comunidad una vida guiada en todos sus detalles por la voluntad de Dios y muerta para el mundo, y permanecer seguros de su propia regeneración por los signos externos cotidianos del modo de vida. Esto es lo común a todo el «pietismo»: la «ecclesiola» de los verdaderos convertidos quisiera así, con un ascetismo más intenso, saborear *ya en este mundo* la comunión con Dios en su bienaventuranza. *Este último* anhelo tiene un parentesco interno con la «unio mystica» luterana y conduce muy frecuentemente a cultivar el lado *sentimental* de la religión más intensamente de lo que es normal en el cristianismo reformado medio. *Esto* se podría considerar como la característica decisiva del «pietismo» dentro de la Iglesia reformada, si tomamos en consideración *nuestro* punto de

aceptar la Iglesia católica, porque tiene el *deber,* como institución de Dios, de preservar a los hombres de la condenación, a la que los lleva infaliblemente la herejía. Con la tolerancia ocurre lo mismo que con la idea «liberal» moderna: el fundamento *religioso* de la negación de toda autoridad *humana* como «divinización de las criaturas» y de la negación de la absoluta sumisión de la propia voluntad debida *sólo* a Dios y a su ley –tal como se dio en los cuáqueros de manera más profunda, pero que también se dio en todas las sectas de forma menos coherente–, esta fundamentación de la «oposición a la autoridad» por motivos religiosos *prácticos* fue históricamente el fundamento «psicológico» decisivo de la libertad en los países puritanos. Por muy alta que se valore la significación histórica de la «Ilustración», a su ideal de libertad le falta estar fundamentado en estos impulsos *prácticos* que le aseguraban su permanencia, de la misma manera que sólo ellos le dieron al trabajo político de Gladstone su nota «constructiva». Para la historia del nacimiento y de la significación *política* de la «libertad de conciencia» es fundamental, como es conocido, el libro de Jellinek *Erklärung der Menschenrechte.* Personalmente le debo a este escrito el estímulo para ocuparme nuevamente del puritanismo [290].

148. *(de la página 156)* Esta idea se pone de manifiesto, en su aplicación práctica, por ejemplo en los «tryers» cromwellianos, los examinadores de los candidatos a predicadores. Aquéllos intentaban determinar no tanto la formación teológica especializada, sino el estado de gracia subjetivo de los candidatos.

vista. Pues ese momento de sentimiento, que originariamente es totalmente ajeno a la religiosidad calvinista y que, sin embargo, tiene un parentesco interno con ciertas formas de religiosidad medieval, orienta la religiosidad práctica hacia el *goce en este mundo* de la bienaventuranza en vez de hacia la lucha ascética por asegurarse el *futuro* del más allá. Y los sentimientos pueden experimentar tal intensificación que la religiosidad llega a adquirir un carácter claramente histérico y, luego, mediante esa alternancia de estados semisensibles de éxtasis religioso y de períodos de postración nerviosa -percibidos como «alejamiento de Dios»- (alternancia conocida en muchos casos y con fundamento psicofísico [293]), se logra *efectivamente* lo contrario de la rígida y austera disciplina en la que coloca al hombre la sistematizada «vida santa» del puritano: se logra una relajación de esos «frenos» que refuerzan la personalidad racional del calvinista frente a los «sentimientos»[149]. También la idea calvinista sobre la vileza de lo creado,

149. No se abordan aquí intencionadamente, por fundadas razones, las relaciones «psicológicas» -en el sentido científico de la palabra- de estas conciencias religiosas e incluso se evita al máximo el empleo de la terminología correspondiente. El aparato conceptual de la psicología [295] establecido hasta cierto punto [294] no *es suficiente ni con mucho* [296] para los objetivos de la investigación histórica en el campo de nuestros problemas [297]. La utilización de su terminología sólo crearía la tentación de colgarles un velo de diletante erudición con palabras extranjeras a realidades triviales o que se entienden directamente, produciendo así la falsa impresión de una exactitud conceptual elevada, como lamentablemente se ha convertido en típico, por ejemplo, en Lamprecht. Véanse propuestas más serias sobre la utilización de conceptos de la psicología patológica en la interpretación de ciertos fenómenos de masas históricos en W. HELLPACH, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, cap. 12, así como su *Nervosität und Kultur*. No puedo intentar exponer ahora que, en mi opinión, a este escritor multifacético le han dañado ciertas teorías de Lamprecht. Cualquiera que conozca aunque sólo sea la literatura al uso sabe muy bien que las esquemáticas observaciones de Lamprecht sobre el pietismo (en el 7.º volumen de su *Deutsche Geschichte)* carecen totalmente de valor en relación con la literatura más antigua.

entendida desde el punto de vista del *sentimiento* –como, por ejemplo, en el así llamado «sentirse como un gusano»–, *puede* conducir a la muerte de toda la energía para la vida profesional[150]. Y también la doctrina de la predestinación *puede* convertirse en fatalismo, si, en contraposición a las tendencias genuinas de la religiosidad calvinista racional, se convierte en objeto de apropiación *sentimental* y afectiva[151]. Y, por último, una intensificación fuerte de los *sentimientos* puede llevar a la formación de una especie de comunidades conventuales de carácter medio comunista, como produjo el pietismo continuamente y dentro de la Iglesia reformada[152]. Pero si, precisamente a causa del cultivo de estos sentimientos, el pietismo reformado no llega a este resultado extremo de aspirar a asegurarse la salvación en la vida *profesional* profana, el efecto práctico de los principios pietistas es un control ascético de la conducta profesional *aún* más estricto y una fundamentación religiosa de la moral profesional aún más firme de lo que permite desarrollar la mera «honradez» profana de los cristianos reformados normales, considerada por los pietistas «finos» como un cristianismo de segunda categoría. La aristocracia religiosa de los santos, que se destaca en la evolución del ascetismo reformado con tanta mayor firmeza cuanto más seriamente se lo haya tomado, se organizó libremente dentro de la Iglesia formando conventículos –como ocurrió en Holanda–, mientras que en el puritanismo inglés impulsó, en parte, la formación de sectas y, en parte, la diferenciación formal entre cristianos activos y pasivos en la *organización* de la Iglesia, como comentaremos más adelante.

150. Por ejemplo, en los seguidores del Innige Christendom de Schortinghuis. [298]
151. Esto ocurrió en casos aislados entre los pietistas holandeses y, luego, bajo influencias *spinozistas*.
152. Labadie, Tersteegen, entre otros.

La evolución del pietismo *alemán*, que se asienta en el suelo del luteranismo y está vinculado a los nombres de Spener, Francke, Zinzendorf, nos aleja de la doctrina de la predestinación, pero no necesariamente de aquellas ideas a las que ésta coronaba, tal como se puso de manifiesto en la influencia recibida por Spener, y atestiguada por él mismo, del pietismo inglés-holandés y en las lecturas que se hacían de Bailey, por ejemplo, en sus primeros conventículos[153]. Para *nuestro* punto de vista específico, en todo caso, el pietismo significa solamente la penetración de un *modo de vida* controlado y cuidado, es decir, *ascético*, en territorios de religiosidad no calvi-

153. Donde más clara quizá aparece esta influencia es cuando él –Spener (!)– niega la competencia de la autoridad sobre el control de los conventículos, fuera de los casos de desórdenes y abusos, porque se trata de un *derecho fundamental* de los cristianos, garantizado por el ordenamiento apostólico (*Theologische Bedenken*, II, pp. 81 y s.). Éste es el principio puritano sobre la situación y el ámbito de validez de los derechos del individuo, derivados *ex jure divino* y por tanto inalienables. A Ritschl no se le escapó ni esta herejía (*Pietismus*, II, p. 157) ni la citada más tarde en el texto (ibídem p. 115). Aunque no sea histórica (por no decir mediocre) esta crítica positivista que él hace a la idea de los «derechos fundamentales», a la que nosotros le debemos prácticamente *todo* lo que, actualmente, incluso los «más reaccionarios» piensan que es el mínimo de su esfera de libertad individual, sin embargo hay que coincidir con él en que la posición luterana de Spener carece, en ambos casos, de una sistematización orgánica. Los conventículos (*collegia pietatis*), a los que dieron su base teórica los *Pia desideria* de Spener y que él instituyó prácticamente, se correspondían esencialmente con los «prophesyings» ingleses, que tienen lugar por vez primera en las Horas Bíblicas londinenses de Juan de Lasco (1547) y pertenecieron, desde entonces, al inventario permanente de las formas de religiosidad puritana perseguidas como rebelión contra la autoridad eclesiástica. Su rechazo de la disciplina eclesiástica de Ginebra está fundamentada en Spener, como es sabido, en que el sujeto llamado a ello, el «tercer estado» (*status œconomicus:* los cristianos laicos), *no* está integrado en la organización eclesiástica de la Iglesia luterana. Por otro lado, en la explicación de la excomunión, es débilmente luterano el reconocimiento como representantes del «tercer estado» de los miembros seglares del órgano administrativo de la Iglesia (*Konsistorium*) nombrados por el señor del territorio.

nista[154]. Pero el luteranismo tuvo que percibir este ascetismo racional como un cuerpo extraño, y la deficiente coherencia de la doctrina pietista alemana es consecuencia de las dificultades que de ahí se derivan. En la fundamentación dogmática del modo de vida religioso sistemático, Spener combina ideas luteranas con la idea específicamente reformada de considerar buenas obras aquellas que se hacen con «la intención de honrar a Dios»[155] y con la idea, que suena asimismo a reformada, de que los regenerados pueden llegar a un relativo grado de perfección cristiana[156]. Pero falta precisamente la coherencia interna de la teoría: en Spener, fuertemente influenciado por los místicos[157], el carácter sistemático del modo de vida cristiano –que también es esencial para su pietismo– se intenta describir, más que fundamentar, de una manera básicamente luterana, aunque bastante imprecisa; la *certitudo salutis* no se deriva en él de la santificación, y para esta última se elige la suave conexión luterana entre la santificación y la fe, antes mencionada, en vez de la idea de la acreditación[158]. Pero en la medida en que, en el pietismo, el elemento

154. El propio *nombre* de «pietismo», surgido primeramente en las regiones del luteranismo, significa ya que, para los contemporáneos, lo característico de él era hacer de la «piedad» [299] una *actividad* metódica.
155. Por supuesto hay que reconocer que esta motivación se da preferentemente en el calvinismo, pero no sólo en él. Se encuentra con mucha frecuencia en los estatutos *mas antiguos* de las iglesias luteranas.
156. En el sentido de Heb 5, 13, 14. Cfr. Spener, *Theologische Bedenken* I, 306.
157. Spener valora especialmente, además de a Bailey y Baxter (véase *Consilia theologica* III, 6, 1, esp. 1, 47, también esp. 3, 6), a Tomás de Kempis y, sobre todo, a Tauler (del que no entiende todo: *Consilia theologica* III, 6, 1 dist. I, 1). Sobre este último en especial: *Cons. Theol.* I, 1, 1, núm. 7. Lutero, según él, provenía de Tauler.
158. Véase Ritschl, ob. cit. II, p. 113. Spener rechaza la «expiación» de los pietistas posteriores (y de Lutero) como *único* signo de la auténtica conversión (*Theol. Bedenken* III, p. 476). Sobre la santificación como fruto de la gratitud procedente de la fe en la reconciliación –formulación específicamente luterana (véase la nota 43)–, véanse los pasajes citados en Ritschl, ob. cit., p. 115, nota 2. Sobre la *certitudo salutis*, por un lado, *Theol.*

ascético racional mantuvo su supremacía sobre la parte sentimental, se impusieron las siguientes ideas, que son decisivas para nuestro punto de vista: 1) que el *signo* del estado de gracia está constituido por el desarrollo metódico de la propia santidad hacia una perfección y una consolidación cada vez mayores y a controlar por la ley[159], y 2) que la providencia de Dios es la que actúa en los así perfeccionados, dándoles él una señal con su paciente perseverancia y su *reflexión metódica*[160]. El trabajo profesional es también para A. H. Francke el

Bedenken I, 324: la fe verdadera no es tanto *percibida por los sentidos* como *conocida en sus frutos* (amor y obediencia a Dios); por otro, *Theol. Bedenken* I, pp. 335 y s.: «Pero por lo que respecta a su preocupación por la seguridad acerca de su estado de gracia y de salvación, la logrará más ciertamente con nuestros libros» (los luteranos, antes que con los de los «escritores ingleses»). Spener coincide, sin embargo, con los ingleses en la naturaleza de la santificación.

159. El diario religioso que recomienda A. H. Francke es también un signo externo de esto. El ejercicio metódico y la *costumbre* de la santificación debe generar el progreso de ésta y la *separación* entre los buenos y los malos: éste es el tema principal del libro de Franck *Von des Christen Vollkommenheit.*

160. La desviación del pietismo racional de esta fe en la providencia respecto a la interpretación ortodoxa de la providencia se puso de relieve de modo peculiar en la famosa disputa entre los pietistas de Halle y el representante de la ortodoxia luterana, LÖSCHER. Löscher va tan lejos en su *Timotheus Verinus* que *opone* a los designios de la providencia todo aquello que se alcance por la acción *humana.* Por el contrario, la posición siempre firme de Francke era considerar como «señal de Dios» ese chispazo de claridad sobre lo que ha de pasar, que es el resultado de una *espera* tranquila de la decisión: muy similar a la psicología cuáquera y de acuerdo con la idea ascética general de que el camino para acercarse a Dios es el *método* racional. Zinzendorf, que en una de sus decisiones más decisivas dejó a su suerte el destino de su comunidad, está, por supuesto, lejos de Francke en la forma de creer en la Providencia. Spener, *Theol. Bedenken* I, p. 314, se había referido a TAULER al caracterizar el «abandono» cristiano, consistente en que uno debe *entregarse* a la acción divina y no interrumpirla con una acción precipitada por cuenta propia (ésta es, en lo esencial, la posición de Francke). La actividad de la religiosidad pietista, que busca la paz (en este mundo) y que es ciertamente una forma

medio ascético *par excellence*[161]; para él, la idea de que es Dios mismo quien bendice a los suyos a través del éxito en el trabajo es tan firme como en los puritanos, como veremos. Y el pietismo se creó, como sucedáneo del «doble decreto», algunas ideas que establecían, de manera básicamente igual aunque más matizada que aquella doctrina, una aristocracia de los regenerados, basada en la gracia especial de Dios[162] y con todas las consecuencias psicológicas descritas anteriormente para el calvinismo. Entre éstas está, por ejemplo, el llamado «terminismo», imputado con carácter general al pietismo por los enemigos de éste (por supuesto que sin razón)[163]: es decir, la suposición de que la gracia se ofrece, eso sí, con carácter universal, pero para cada uno se ofrece sólo una vez en un momento muy determinado de la vida o incluso una última vez en alguna otra ocasión[164]; a quien desaproveche este momento ya no le sirve la universalidad de la gracia; se encuentra en la situación del olvidado por Dios de la doctrina calvinista. Muy próxima realmente a esta teoría está, por ejemplo, la de que la gracia sólo puede «irrumpir» en circunstancias especiales y peculiares, como tras la «expiación», teo-

atenuada de religiosidad en comparación con el puritanismo, se destaca claramente en todas partes. Al contrario de esto, un dirigente baptista (G. White, en una alocución que se citará más adelante) formulaba, en 1904, el programa ético de su secta así: «First righteousness, than peace» *(Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

161. *Lect. Paraenet.* IV, p. 271.

162. La crítica de Ritschl se dirige especialmente contra esta idea que se repite continuamente.

163. El término se encuentra también entre los pietistas ingleses *no* defensores de la predestinación, por ejemplo Goodwin. Sobre él y otros, cfr. Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879, un libro del que no se puede prescindir aun después del *standard work* de Ritschl. [300]

164. Con ello se intentaba luchar contra la débil coherencia de la doctrina luterana sobre la recuperabilidad de la gracia (especialmente en la habitual «conversión» *in extremis).*

ría abstraída por Francke de su propia experiencia personal y muy difundida en el pietismo -incluso se podría decir que era dominante en él[165]-. Como, según los propios pietistas, no todos tienen disposiciones para tener esa experiencia, aquel que no la experimente en sí mismo, a pesar del método ascético que hay que utilizar para producirla siguiendo las indicaciones pietistas, es considerado ante los ojos de los regenerados como una especie de cristiano pasivo. Por otra parte, la consecución de la gracia divina se convierte, en realidad, en objeto de la organización *racional* del hombre mediante la creación de un *método* para la realización de la «lucha expiatoria». De este aristocratismo de la gracia provienen también las reservas contra la confesión privada, abrigadas no por todos los pietistas -Francke, por ejemplo, no las tenía-, pero sí por muchos, concretamente por los *pastores* pietistas -como muestran las consultas recurrentes a Spener-, reservas que contribuyeron a minarle sus raíces también en el luteranismo: la admisibilidad de la absolución venía determinada por los *efectos* que tenía la gracia, alcanzada mediante la penitencia, sobre la conducta santa, no siendo posible, por tanto, contentarse con la mera «attritio» [301] para la impartición de la absolución[166].

La *propia* doctrina religiosa de *Zinzendorf*, aunque se muestra vacilante en sus ataques a la ortodoxia, desemboca continuamente en la idea de ser «instrumento de Dios»; pero,

165. En contra de esa necesidad de saber el día y la hora de la «conversión» como señal *imprescindible* de su autenticidad, que va unida a esa teoría, véase Spener, *Theologische Bedenken* II, 6, 1, p. 197. Para él era tan desconocida la «expiación» como para Melanchton los *terrores conscientiae* de Lutero.

166. Además de esto intervenía, naturalmente, la interpretación antiautoritaria del «sacerdocio universal» propia de todos los ascetismos; sobre este punto trataremos más adelante. En ocasiones se le recomendaba al párroco retrasar la absolución hasta la «acreditación» de un arrepentimiento auténtico, lo que Ritschl califica en principio, con razón, de calvinista.

por lo demás, apenas se puede captar de manera inequívoca la posición intelectual de este raro «diletante religioso», como le llama Ritschl, en aquellos puntos que son importantes para nosotros[167]. Él mismo se describió repetidas veces como representante de la «línea paulino-luterana» *en contra* de la «pietista-jacobea», que se aferra a la *ley*. Pero la misma comunidad *(Brüdergemeinde)* y la praxis que él, a pesar de su luteranismo acentuado, autorizó y fomentó[168] se sitúan ya en su protocolo notarial de 12 de agosto de 1729 en una posición que se corresponde en muchos sentidos con la aristocracia de los santos calvinista[169]. Algo similar se puso asimismo de manifiesto en la muy comentada atribución de la categoría de "anciano" a Cristo el 12 de noviembre de 1741. De las tres líneas de la comunidad *(Brüdergemeinde)*, la calvinista y la morava se guiaron desde el principio, en lo esencial, por la ética profesional reformada. Frente a John Wesley, Zinzendorf mantenía la tesis, de estilo totalmente puritano, de que, si bien el propio justi-

167. Los puntos más esenciales para nosotros se encuentran muy fácilmente en Plitt, *Zinzendorfs Theologie* (3 vols., Gotha, 1869 y s.), vol. I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433 y s., 444, 448, vol. II, pp. 372, 381, 385, 409 y s., vol. III, pp. 131, 167, 176. Cfr. asimismo Bernh. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900), libro 3.º, cap. III.

168. Por supuesto que él consideraba la Confesión de Augsburgo como el acta apropiada de la vida de fe cristiano-luterana, pero sólo sometida a un «desinfectante» -tal como él mismo se expresa con repugnante terminología-. Leerlo es una penitencia, porque su lenguaje, reblandecedor de los pensamientos, tiene efectos aún más nocivos que el «Cristoaguarrás», que tan terrible fue para F. Th. Vischer en su polémica con la Christoterpe de Múnich.

169. «En ninguna religión reconocemos por hermano a alguien que no se haya purificado con la sangre de Cristo y no *siga adelante totalmente cambiado* en la santificación del espíritu. No reconocemos ninguna comunidad de Cristo visible nada más que allí donde se enseñe en toda su pureza la palabra de Dios y donde *vivan santamente de acuerdo con ella*, como los hijos de Dios.» Esta última frase está tomada del catecismo pequeño de Lutero; pero, como señala ya Ritschl, en LUTERO sirve para responder a la pregunta de *cómo* se santifica el nombre de Dios, mientras que *aquí*, por el contrario, sirve para *separar* la Iglesia de los santos.

ficado no siempre puede *reconocer* su justificación, *otros* sí pueden reconocerla en su tipo de conducta[170]. Pero, por otra parte, en la religiosidad de los hermanos moravos pasa a un primer plano con mucha intensidad el sentimiento, y Zinzendorf en concreto intentó frenar personalmente en su propia comunidad la tendencia hacia la santificación ascética en el sentido puritano[171] e interpretar la santificación por las obras en sentido luterano[172]. También se desarrolló la doctrina de la mediación salvífica de los sacramentos, en términos básicamente luteranos, bajo la influencia de la condena de los conventículos y del mantenimiento de la práctica de la confesión. Luego el principio específicamente zinzendorfiano de que la *inocencia* del sentimiento religioso es señal de su autenticidad así como la utilización, por ejemplo, del *azar* como medio de la revelación de la voluntad de Dios actuaban tan fuertemente en contra del racionalismo del modo de vida que, en conjunto –y hasta donde alcanzó la influencia del conde[173]–, los elementos antirracionales, sentimentales, de la

170. Véase Plitt I, p. 346. Más determinante aún es la respuesta a la pregunta, citada en Plitt I, p. 381, de «si las buenas obras son necesarias para la salvación»: «Son innecesarias y perjudiciales para conseguir la salvación, pero son tan necesarias, una vez conseguida, que quien no las haga tampoco está salvo». [302]

171. Por ejemplo, con esas caricaturas de la «libertad cristiana», que Ritschl censura en ob. cit. III, p. 381.

172. Sobre todo con la acentuación, en la doctrina de la salvación, de la idea de la satisfacción con el castigo, que él convirtió en fundamento del método de santificación, después de que las sectas americanas rechazaran sus intentos de aproximación misionera. Desde entonces puso en un primer plano la conservación de la *inocencia* y las virtudes de la resignación humilde como el objetivo del ascetismo moravo, en radical oposición a las tendencias existentes en la comunidad, análogas totalmente al ascetismo puritano.

173. Pero que también tenía sus límites. Por este motivo es erróneo querer encajar la religiosidad de Zinzendorf en una fase del desarrollo psicosocial, como hace Lamprecht. Además, toda su religiosidad no está influida por nada más fuerte que por la circunstancia de que era un *conde* con

religiosidad de los hermanos moravos pesan mucho más que en el pietismo[174]. La conexión entre moralidad y perdón de los pecados en el *Idea fidei fratrum* de Spangenberg es tan floja[175] como en el propio luteranismo. El rechazo de Zinzendorf a la aspiración metodista de perfección corresponde -aquí y en general- a su ideal, eudemonista en el fondo, de que los hombres puedan percibir *sensiblemente* la bienaventuranza ya en el *presente* (él dice «felicidad»)[176], en vez de orientarles a que se la aseguren para el *más allá* mediante un trabajo racional[177]. Por otra parte, aquí también se mantuvo viva la idea de que el valor fundamental de las comunidades

instintos, en el fondo, feudales. El lado *sentimental* de esa religiosidad se podría adaptar, desde un punto de vista «psico-social», tanto a la época de la decadencia emotiva de la caballería como a la época del «sentimentalismo». Pero si se quiere comprender su oposición al racionalismo de Europa occidental desde un punto de vista realmente «psico-social», hay que comprender esa oposición, más bien, por el retraso y por el patriarcalismo del este de Alemania.

174. Las controversias de Zinzendorf con Dippel dan esto mismo como resultado, así como las manifestaciones del sínodo de 1764 -después de su muerte- expresan claramente el carácter de *institución* salvífica de las comunidades de los hermanos moravos. Véase la crítica de Ritschl a este punto en ob. cit. III, pp. 443 y s.

175. Cfr., por ejemplo, §§ 151, 153, 160. De las observaciones en la p. 311 se desprende que es posible que no haya santificación *a pesar* de un arrepentimiento verdadero y del perdón de los pecados, lo cual es conforme con la doctrina de la salvación luterana y está en contra de la calvinista (y de la metodista).

176. Cfr. las afirmaciones de Zinzendorf en Plitt II, p. 345. Asimismo Spangenberg, *Idea fidei fratrum*, p. 325.

177. Cfr., por ejemplo, la manifestación de Zinzendorf sobre Mateo 20, 28, citada por Plitt III, p. 131: «Si veo a un hombre a quien Dios le ha dado unas dotes exquisitas, me alegro y me sirvo de esas dotes con placer. Pero si observo que no está contento con las suyas, sino que las quiere mejores, consideraré esto como el comienzo de la ruina de esta persona». Zinzendorf negaba el *progreso* en la santificación -especialmente en su conversación con John Wesley, en 1743-, porque identifica la santificación con la justificación y sólo encontraba aquélla en la relación *sentimental* con Cristo. Plitt I, p. 413. [303]

(Brüdergemeinde) residía, a diferencia de otras iglesias, en la actividad de la vida cristiana, en la misión y en el trabajo profesional -que se ponía en relación con la misión[178]-. Además, una parte esencial de la concepción de la vida en Zinzendorf era la racionalización práctica de la vida desde el punto de vista de la *utilidad*[179]. Ésta era para él, como para otros representantes del pietismo, consecuencia, por un lado, de un rechazo radical de las especulaciones filosóficas, peligrosas para la fe, y de la consiguiente predilección por el conocimiento concreto empírico[180]; por otro lado, era consecuencia

178. Pero este último, precisamente por esta deducción, no se fundamentó éticamente con coherencia. Zinzendorf rechaza que la idea de Lutero de la profesión como «servicio a Dios» sea el punto *determinante* para la fidelidad profesional; ésta es, más bien, el *pago* a la «fidelidad de la obra del Salvador» (Plitt II, p. 411).
179. Es conocido su dicho «un hombre racional no debe ser incrédulo y un hombre creyente no debe ser irracional» en su *Sokrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), así como su preferencia por escritores como Bayle.
180. Es conocida la marcada preferencia del protestantismo ascético por el empirismo racionalista de base matemática y no es menester comentarla más en detalle ahora. Sobre el giro de las ciencias hacia la investigación racional-matemática exacta, sobre los motivos filosóficos para ello y sobre su oposición al punto de vista de Bacon, cfr. Windelband, *Geschichte der Philosophie,* pp. 305-307, especialmente la observación de la p. 305 abajo, que rechaza acertadamente la idea de que haya que entender la ciencia natural moderna como *producto* de intereses materiales tecnológicos. Por supuesto que existen relaciones muy importantes al respecto, pero mucho más complicadas. Véase, también, Windelband, *Neuere Philos.* I, pp. 40 y s. El *punto de vista* determinante de la posición del ascetismo protestante era, tal como se destaca con la mayor claridad en *Theol. Bedenken* de Spener, I, pp. 232, III, p. 260, que, igual que al cristiano se le conoce por los *frutos* de su fe, también el conocimiento de Dios y de sus intenciones se puede extraer del conocimiento de sus *obras.* Por eso, la disciplina preferida de todos los cristianos puritanos, baptistas y pietistas es la *Física* y luego las otras disciplinas pertenecientes a las Ciencias Naturales y las Matemáticas, que trabajan con igual método. Se pensaba, en efecto, poder ascender desde el conocimiento empírico de las leyes divinas en la naturaleza al conocimien-

del sentido práctico del misionero profesional. La comunidad, como punto central de la misión, era al mismo tiempo una empresa comercial y encaminaba a sus miembros por las vías del ascetismo intramundano, el cual pregunta primero por las «tareas» que hay que hacer en la vida y organiza la vida de manera austera y planificada en vista de aquéllas. El único obstáculo, que en verdad significaba una *repristination* parcial de los «consilia evangelica», es la glorificación del carisma de la *pobreza* apostólica en los «discípulos» elegidos por Dios mediante la «predestinación», glorificación inspirada en el modelo de la vida misionera de los apóstoles[181]. Pero por este motivo se mantuvo en un segundo plano la creación de una ética profesional racional del tipo de la calvinista, aunque

to del «sentido» del mundo, que no se puede llegar a conocer por la vía de la especulación conceptual con el carácter fragmentario de la revelación divina –una idea calvinista–. El empirismo del siglo XVII era para el ascetismo el medio de buscar a «Dios en la naturaleza». El empirismo parecía llevar *hacia* Dios, la especulación filosófica a alejarse de Dios. La filosofía aristotélica ha sido, para Spener, el daño fundamental para el cristianismo. *Cualquier otra* es mejor, especialmente *la platónica: Consilia Theol.* III, 6, 1, dist. 2, núm. 13. Cfr. también el siguiente y característico pasaje: «Unde pro Cartesio quid dicam non habeo [él no lo ha leído], semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, *in qua nullius hominis attenderetur* auctoritas, sed sana tantum *magistri nescia ratio*», Spener, *Consilia Theol.* II, 5, núm. 2. Es conocida la significación que tuvieron esas ideas del protestantismo ascético para el desarrollo de la *educación*, especialmente de la enseñanza sobre la *realidad*. Unidas a su posición sobre la «fides implicita» produjeron su programa pedagógico.

181. «Es ésta una clase de hombres que pone su felicidad más o menos en cuatro cosas: 1) ser [...] insignificantes, despreciados, ultrajados [...] 2) descuidar [...] todos los sentidos que no necesitan para el servicio de su Señor [...] 3) no tener nada o desprenderse de lo que reciben [...] 4) trabajar *a jornal*, no por la ganancia *sino por la profesión* y por el Señor y por su prójimo [...] *(Berliner Reden* II, p. 180, Plitt I, p. 445). *No todos* pueden ni deben ser «discípulos», sino sólo aquellos a los que llame el Señor, pero, según reconoce el propio Zinzendorf (Plitt I, p. 449), siguen existiendo dificultades, porque el Sermón de la Montaña se dirige formalmente a *todos*. Salta a la vista el parentesco entre este «carácter no mundano y libre del amor» y los antiguos ideales baptistas.

no quedó excluida [304], como muestra el ejemplo de la transformación del movimiento baptista.

Si consideramos el pietismo alemán desde *nuestro* punto de vista, tendremos que constatar, en conjunto, una vacilación y una inseguridad en la fundamentación religiosa de su ascetismo que contrastan considerablemente con la férrea coherencia del calvinismo y que vienen condicionadas por las influencias luteranas y por el carácter *sentimental* de su religiosidad. Ciertamente es muy unilateral poner este elemento sentimental como lo específico del pietismo frente al *luteranismo*[182]. Pero, en comparación con el *calvinismo*, la intensidad de la racionalización de la vida tenía forzosamente que ser menor, porque el impulso interior a pensar en el estado de gracia, que hay que acreditar continuamente y que garantiza el *futuro* eterno, es desviado por la vía de los sentimientos hacia el *presente* y, en vez de la certeza que el predestinado intenta conseguir continuamente con su trabajo profesional incansable y exitoso, se establece esa humillación y fragilidad[183] del ser que era la institución luterana de la confesión, como consecuencia de la estimulación de los sentimientos dirigidos hacia la experiencia interior y como consecuencia también de que, aunque la confesión fue contemplada por el pietismo con fuertes reservas, fue tolerada, sin embargo, mayoritariamente[184].

182. Pues la interiorización sentimental de la religiosidad no es, en absoluto, extraña al luteranismo incluso de la época de los epígonos. La diferencia fundamental *aquí* está en lo *ascético*, en la reglamentación de la vida que a los luteranos les sabe a «santificación por las obras».
183. Spener cree que la «angustia de corazón» es un signo de la gracia mejor que la «seguridad» (*Theol. Bedenken* I, 324). En escritores puritanos encontramos también, naturalmente, advertencias insistentes contra una «falsa seguridad», pero la doctrina de la predestinación operaba al menos en la dirección opuesta, en la medida en que su influjo determinaba la pastoral.
184. Pues el efecto *psicológico* de la existencia de la confesión consistía en general en la *descarga* de la propia responsabilidad del sujeto respecto a su conducta -por esto se busca la confesión- y, por consiguiente, de las consecuencias rigoristas de las exigencias ascéticas.

En todo esto se manifiesta precisamente ese modo específicamente luterano de buscar la salvación, en el que lo decisivo es el «perdón de los pecados», no la «santificación» práctica. Aquí existe una necesidad de *sentir* (en este mundo) la reconciliación y la comunidad con Dios, en vez de la aspiración racional y planificada a conseguir y mantener el *conocimiento* seguro de la bienaventuranza futura (en el más allá). Pero así como en la vida «material», externa, [305] la tendencia hacia el disfrute del presente está en lucha con la racionalización de la «economía», la cual se fundamenta precisamente en la previsión para el futuro, lo mismo ocurre, en cierto sentido, en el terreno de la vida religiosa. Evidentemente, la necesidad religiosa de un *sentimiento* interior en el presente ofrecía un *minus* como impulso para la racionalización de la *acción* intramundana frente a la necesidad de acreditación de los «santos» reformados, orientada hacia el más allá, pero, sin embargo, resultaba apropiada para desarrollar un plus en la penetración religiosa *metódica* del modo de vida frente al luteranismo ortodoxo, que seguía aferrado a la palabra y a los sacramentos. En conjunto, el pietismo de Francke y Spener hasta Zinzendorf se movió con una acentuación *creciente* de su carácter sentimental. Pero en esto no se manifiesta ninguna «tendencia evolutiva» inmanente en él, sino que las diferencias son consecuencia de los diferentes medios sociales y religiosos de los que procedían sus máximos representantes. Sobre esto hablaremos en otra ocasión. También hablaremos después [306] sobre cómo se manifiesta la peculiaridad del pietismo alemán en su *difusión* geográfica y social[185]. Tenemos que recordar aquí, una vez más, que este pietismo sentimental realiza su diferenciación respecto al modo de vida religioso de los santos puritanos en transiciones paulatinas. Si

185. En su exposición sobre el pietismo de Wurtemberg (vol. III de su obra citada), Ritschl señaló ya la fuerza con que factores puramente *políticos* intervienen en su difusión, y en el *tipo* de religiosidad pietista.

tuviéramos que caracterizar ya, aunque fuera provisionalmente, las consecuencias prácticas de esa diferencia, se podría decir que las virtudes que cultivaba el pietismo eran más aquellas que podían desarrollar tanto el empleado «fiel», el obrero o el artesano doméstico [307] como el empresario de mentalidad predominantemente patriarcal en *abandono* grato a Dios (al estilo de Zinzendorf). En comparación con esto, el calvinismo presenta una afinidad electiva mayor con el empresario burgués-capitalista en el sentido jurídico y práctico[186]. El pietismo sentimental *puro* es, por último, un juego religioso para «leisure classes», como ya había señalado Ritschl[187]. Por muy poco exhaustiva que sea esta caracterización, resulta adecuada, sin embargo, todavía hoy, para ciertas peculiaridades económicas de los pueblos que han estado bajo la influencia de una u otra de estas dos orientaciones ascéticas.

Esta unión de una religiosidad sentimental, aunque también ascética, con una indiferencia creciente hacia los fundamentos dogmáticos del ascetismo calvinista, o con el rechazo de los mismos, caracteriza también a la contraparte angloamericana del pietismo continental, el *metodismo*[188]. Ya el

186. También el calvinismo, en todo caso el genuino, es evidentemente «patriarcalista». Y en la autobiografía de Baxter se destaca, por ejemplo, la relación entre el éxito de su actividad y el carácter doméstico de la industria en Kidderminster. Véase el pasaje citado en *Works of the Puritan Divines*, p. XXXVIII: «The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other...». No obstante, el patriarcalismo de la ética reformada y sobre todo de la baptista es distinto al del pietismo. De este problema nos ocuparemos en otro lugar [308].
187. *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3.ª ed., I, p. 598. Cuando Federico Guillermo I calificó el pietismo de un asunto apropiado para *rentistas*, esta calificación valía naturalmente más para el rey que para el pietismo de los Spener y Francke, y el rey sabía muy bien por qué le abrió sus Estados con el Edicto de tolerancia.
188. Como introducción orientadora sobre el metodismo resulta muy apropiado el excelente artículo «Methodismus», de Loops, en la *Real-Encyklopädie f. Prot. Theol. u. K.*, 3.ª ed. También se pueden utilizar los traba-

nombre indica lo que llamaba la atención de sus contemporáneos como lo característico de sus seguidores: la sistematización «metódica» del modo de vida con el fin de alcanzar la *certitudo salutis:* pues también de ésta se trata aquí desde el principio y ésta siguió estando en el centro de la aspiración religiosa. La afinidad indudable con ciertas orientaciones del pietismo alemán, a pesar de todas sus diferencias[189], se ve, sobre todo, en que esta metodización se trasladó concretamente a la producción *sensible* del acto de la «conversión». Y aquí precisamente la religiosidad sensible -despertada en John Wesley por influencias luteranas y de los hermanos moravos- adquirió un fuerte carácter *emotivo*, especialmente sobre suelo americano, porque el metodismo estuvo dirigido, desde el comienzo, a la actividad misionera entre las masas. Una lucha expiatoria, exacerbada a veces hasta los más terribles éxtasis y realizada en América preferentemente en el «banco de la angustia», llevaba a creer en la inmerecida gracia de Dios y, al mismo tiempo y de modo directo, a la conciencia de la reconciliación y de la justificación. Esta religiosidad emocional hizo una conexión [312], con no pocas dificultades internas, con la ética [311] a la que el puritanismo le había dado para

jos de Jacoby (especialmente el *Handbuch des Methodismus)*, Kolde, Jüngst [309]. Sobre Wesley: Tyerman, *Life and times of John W.*, Londres, 1870 y s. El libro de Watson *(Life of W.*, hay trad. alemana) es muy conocido. Una de las mejores bibliotecas para la historia del metodismo está en la Northwestern University de Evanston, Chicago. [310]

189. Este parentesco, si se prescinde de las influencias personales de los Wesley, está causado históricamente por la extinción del dogma de la predestinación y por el potente renacimiento de la doctrina de la «sola fide» en los fundadores del metodismo, pero está motivado, sobre todo, por el carácter *misionero* del metodismo, el cual generó una *repristination* (transformadora) de ciertos métodos medievales del sermón de la «resurrección», combinándola con formas pietistas. Este fenómeno, que, en este sentido, no sólo estaba detrás del pietismo sino detrás también de la religiosidad bernardina de la Edad Media, no pertenece, con seguridad, a una línea de evolución *general* hacia el «subjetivismo».

siempre su sello *racional.* A diferencia del calvinismo, que consideraba engañoso todo lo sensible, el metodismo consideraba que el único fundamento indudable de la *certitudo salutis* era la seguridad absoluta del agraciado, una seguridad en principio puramente *sentida,* que emanaba del testimonio inmediato del espíritu y de cuyo comienzo exacto debía estar al menos normalmente seguro. Según la doctrina de Wesley –que representa una intensificación coherente de la doctrina de la santificación, aunque se desvía radicalmente de la versión ortodoxa de la misma– el así regenerado puede alcanzar ya en esta vida, en virtud de la acción de la gracia en él, la conciencia de la *perfección,* en el sentido de no tener pecados, a través de un segundo proceso interior, por lo general separado del primero y, como él, casi siempre repentino, la «santificación». Por muy difícil que resulte conseguir este objetivo –la mayor parte de las veces tan sólo al final de la vida–, es necesario aspirar a él, porque él garantiza la *certitudo salutis* con carácter definitivo y da una alegre seguridad en vez de la «hosca» preocupación de los calvinistas[190]; y el auténtico convertido tiene, en todo caso, que acreditarse como tal ante sí mismo y ante los demás, demostrando que al menos el pecado «no tiene ningún poder sobre él». A pesar de la enorme significación del autotestimonio suministrado por el *sentimiento,* se mantiene, naturalmente, también la conducta santa guiada por la *ley.* Cuando Wesley lucha contra la santificación por las obras de su época, está reviviendo realmente la antigua idea puritana de que las obras no son la causa real del estado de gracia, sino sólo la base de su conocimiento, y aún esto sólo cuando las obras se hacen exclusivamente para la gloria de Dios. La conducta correcta *sola* no lo produce, como experimentó él mismo: para ello tiene que intervenir el

190. En estos términos caracterizó el mismo Wesley en ocasiones el efecto de la fe metodista. Es evidente el parentesco con la «felicidad» de Zinzendorf.

sentimiento del estado de gracia. Ocasionalmente califica las obras de «condición» de la gracia y en la declaración del 9 de agosto de 1771[191] insiste en que quien no haga buenas obras no puede ser un creyente verdadero [313]. A pesar de ello se dieron algunas dificultades[192]. Para aquellos metodistas que eran partidarios de la doctrina de la predestinación, trasladar la *certitudo salutis* al *sentimiento* inmediato de la gracia y la perfección[193] (porque la seguridad de la «perseverantia» se estaba apoyando entonces en una *única* lucha expiatoria), en vez de ponerla en la conciencia de la gracia derivada de la misma conducta ascética que está en un proceso continuo de acreditación, significaba una de estas dos cosas: o una interpretación contradictoria de la «libertad cristiana» en las naturalezas débiles, es decir, el colapso del modo de vida metódico, o, si se rechazaba esta consecuencia, la certeza de sí mismo del santo, elevada hasta una altura de vértigo[194], es decir, una intensificación *sentimental* del tipo puritano. Ante los ataques de los adversarios, quiso hacer frente a estas consecuencias acentuando la validez normativa de la Biblia y el carácter imprescindible de la acreditación[195]; pero, por otra parte,

191. Véase esta declaración, por ejemplo, en la *Leben Wesleys*, de Watson (edicion alemana), p. 331.
192. J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, ed. Hundeshagen, Frankfurt, 1863, p. 147.
193. Whitefield, el líder del grupo predestinacionista que se disolvió tras su muerte por desorganización, rechazaba en lo esencial la doctrina de la «perfección» de Wesley. En realidad, esta doctrina sólo es un *sucedáneo* de la «idea de la acreditación» del calvinismo.
194. Schneckenburger, ob. cit., p. 145. Algo distinto en Loofs, ob. cit. [314].
195. Así lo hizo la Conferencia de 1770. Ya la primera Conferencia de 1744 había reconocido que las palabras de la Biblia tocaban «con el espesor de un cabello» tanto al calvinismo como al antinomianismo; y que, en su oscuridad, no habría que separarlos al uno del otro por diferencias doctrinales, en la medida en que la Biblia siguiera teniendo validez como norma *práctica*.

aquellas consecuencias condujeron a un reforzamiento de la orientación anticalvinista de Wesley dentro del movimiento, según la cual la gracia se podía perder. Las fuertes influencias luteranas a las que estuvo expuesto Wesley, a través de la comunidad *(Brüdergemeinde)*[196], *reforzaron* esta evolución y aumentaron la *indeterminación* de la orientación religiosa de la moralidad metodista[197]. Al final, básicamente, sólo se mantuvieron el concepto de «regeneration» como el fundamento imprescindible –el sentimiento de la seguridad de la salvación que se presenta como fruto inmediato de la *fe*– y el concepto de santificación con su consecuencia de libertad (al menos virtual) respecto al poder del pecado, como signo del estado de gracia derivado de esa libertad, y se valoró de manera correspondiente la significación de los medios externos de la gracia, especialmente los sacramentos. [316]

Por ello, el metodismo se presenta para *nuestro* punto de vista como el pietismo, es decir, como una doctrina con una base ética igualmente vacilante. Pero, en todo caso, la aspiración a la «higher life», a la «segunda salvación», sirvió como un sucedáneo de la doctrina de la predestinación y, nacido en el suelo de Inglaterra, su ética práctica se guió por la del cristianismo reformado [317], cuyo «revival» quería ser. El acto sensible de la conversión se produce *metódicamente* y, después de que se ha logrado, no tiene lugar el *goce* piadoso de la comunidad con Dios (al estilo del pietismo sentimental de Zinzendorf), sino que el sentimiento despertado se introduce

196. A los metodistas los *diferenciaba* de los hermanos moravos su doctrina de que es posible una perfección sin pecado, que Zinzendorf rechazaba especialmente, mientras que, por otro lado, Wesley calificaba de «mística» los aspectos *sentimentales* de la religiosidad de los hermanos moravos y de «blasfemas» las opiniones de Lutero sobre la «ley». [315]
197. John Wesley resalta a veces que en todas partes hay que creer en *dogmas* –con los cuáqueros, con los presbiterianos y con los episcopalianos–, salvo con los metodistas. Cfr. sobre lo anterior, la exposición sumaria de Skeats, *History of the Free Churches of England 1688-1851.*

en las vías de la *aspiración racional* a la perfección. El carácter sensible de la religiosidad no llevaba a un cristianismo de sentimientos interiores, al estilo del pietismo alemán. Schneckenburger ya mostró que esto tiene que ver con el *menor* desarrollo del sentimiento de *pecado* (a consecuencia, en parte, del proceso emocional de la conversión) y ha seguido siendo uno de los puntos firmes en la crítica del metodismo. Aquí fue determinante el carácter básicamente *reformado* de la sensibilidad religiosa. La estimulación de los sentimientos adopta el carácter de un entusiasmo avivado ocasionalmente, pero luego avivado «de manera desenfrenada», que, por lo demás, no limita en absoluto el carácter racional del modo de vida[198]. La «regeneration» del metodismo sólo *completó* la mera santificación por las obras: fundamentó religiosamente el modo de vida ascético, después de que se había abandonado la doctrina de la predestinación. Los signos de la conducta, imprescindibles como controles de la verdadera conversión, como «condición» de la conversión, como dice a veces Wesley, son, en el fondo, los mismos que en el calvinismo. Al analizar posteriormente la idea de profesión, sobre la que el metodismo no aportó nada nuevo [318], podemos dejarlo a un lado, como un fruto tardío[199]. Sólo será importante para

198. Pero *puede* naturalmente limitarlo, como ocurre hoy con los negros americanos. Por lo demás, el carácter frecuentemente patológico de las emociones metodistas, a diferencia de la relativa moderación sentimental del pietismo, tendrá que ver *quizá* con una mayor penetración *ascética* de la vida en los territorios de difusión del metodismo, junto a razones puramente históricas y al conocimiento público de ese proceso. Pero decidir esto sería un asunto de los neurólogos. (Muchas hipótesis sobre las consecuencias de la «represión de los afectos», etc., realizadas con ingenio, en la obra de W. Hellpach citada anteriormente.)

199. Loofs (ob. cit., p. 750) destaca especialmente que el metodismo se distingue de otros movimientos ascéticos en que se da *después* de la época de la Ilustración inglesa y lo pone en paralelo con el renacimiento del pietismo entre nosotros en el primer tercio de ese siglo (mucho más débil, por supuesto). Pero, en todo caso, apoyándonos en Ritschl, *Lehre von*

nuestros problemas cuando entremos a considerar la ética social y, consiguientemente, la reglamentación de la vida profesional por las organizaciones eclesiásticas, pues en la índole de la *organización* es donde reside lo característico de su actividad.

El pietismo del continente europeo y el metodismo de los pueblos anglosajones son fenómenos secundarios [319], considerados tanto desde el contenido de su pensamiento como desde su evolución histórica. Por el contrario, como segundo y *diferenciado* representante del ascetismo protestante está, junto al calvinismo, el *baptismo* y las sectas[200] de los *baptistas*, de los *mennonitas* y, sobre todo, de los *cuáqueros*[201], surgidas

der Rechtfertigung und Versöhnung, vol. I, pp. 568 y s., cabe establecer un paralelismo con el tipo de pietismo de Zinzendorf, el cual, a diferencia de Spener y Francke, sí es *también* una reacción contra la Ilustración. Lo que ocurre es que esta reacción adopta en el metodismo una dirección totalmente distinta, como vimos, a la de los hermanos moravos, al menos en cuanto que éstos estaban influidos por Zinzendorf.

200. De los baptistas sólo los llamados «General Baptists» se basan en los antiguos baptistas. Los «Particular Baptists» son calvinistas, como ya se ha dicho antes, que limitan la pertenencia a la Iglesia por principio a los regenerados o a los convertidos *personalmente*, por lo que continúan siendo voluntaristas fundamentalistas y enemigos de todas las iglesias oficiales; pero en la práctica, bajo Cromwell, no siempre fueron consecuentes; nos interesan, por ello, en otro contexto. Pero tampoco los *General Baptists*, tan importantes históricamente como representantes de la tradición baptista, nos ofrecen a nosotros aquí motivo alguno para que les dediquemos una consideración [320] especial. A nosotros nos interesan básicamente los mennonitas y -en especial- los cuáqueros. Es incuestionable que éstos, que formalmente son una nueva creación de George Fox y sus compañeros, continúan en sus ideas fundamentales la tradición baptista. La mejor introducción a su historia la da Robert BARCLAY, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876, que al mismo tiempo muestra sus relaciones con los mennonitas y los baptistas. [321] La mejor biblioteca *baptista* parece que se encuentra en el Colgate College, en el Estado de Nueva York. [322]

201. Uno de los muchos méritos de la historia de la Iglesia de Karl Müller es haberle concedido en su exposición el lugar que se merecía al movimiento baptista, grandioso a su manera, aunque no lo parezca desde

de él, a lo largo de los siglos XVI y XVII, directamente o a través de la recepción de sus formas de pensamiento religioso. Con ellos llegamos a comunidades religiosas, cuya ética tiene un fundamento teórico distinto a la doctrina reformada. El resumen que sigue, que sólo destaca aquello que provisionalmente es importante para *nosotros*, no puede dar un concepto de

fuera. Sufrió como ningún otro movimiento una persecución despiadada por parte de *todas* las «iglesias», porque *quiso* ser una *secta* en el sentido específico de la palabra. Estuvo desacreditado en todo el mundo (en Inglaterra, por ejemplo) por la catástrofe que sufrió en Münster la línea escatológica surgida de él todavía después de cinco generaciones. Y, aplastado y temido, sólo mucho tiempo después de su nacimiento llegó a formular coherentemente su *pensamiento* religioso. Por eso *todavía* ha producido poca «teología» de la que hubiera sido compatible con sus principios, por sí mismos enemigos de organizar la fe en Dios como una «ciencia» especializada. Esto le hacía poca gracia a la teología especializada antigua –de su propia época– y le infundía muy poco respeto. Pero tampoco con los más nuevos es diferente. En Ritschl, por ejemplo *(Pietismus* I, pp. 22 y s.), los «regenerados» son tratados con poca objetividad, incluso de una manera impertinente: uno se siente tentado a hablar ahí de un «punto de vista teológico burgués». Y la hermosa obra de Cornelius *(Geschichte des Münsterschen Aufruhrs)* ya existía desde hacía varias décadas. Ritschl interpreta aquí, en general, una caída en lo «católico» –desde su punto de vista– e intuye influencias directas de los espirituales y los observantes franciscanos. Si se pudieran demostrar estas influencias, serían de todos modos muy débiles. Pero, sobre todo, la situación histórica es precisamente que la Iglesia católica oficial trató con la mayor desconfianza el ascetismo *intra*mundano de los laicos, siempre que llevaba a la formación de conventículos, y trató de orientarlo hacia las órdenes religiosas, es decir, *fuera* del «mundo», o lo incorporó a las órdenes mendicantes [323], como un ascetismo de segundo grado y sometiéndolo a su control. Donde no se llegó a esto, la Iglesia católica intuía el peligro de que el cultivo de una moralidad ascética subjetiva condujera a la negación de la autoridad y a la herejía, como intuyó –con la misma razón– la Iglesia isabelina con los «prophesyings», los conventículos bíblicos mediopietistas, aun cuando éstos fueran totalmente correctos respecto al «conformism», como pusieron de manifiesto los Estuardo en su *Book of Sports* (trataremos sobre esto más adelante). Es una prueba de ello la historia de numerosos movimientos heréticos, pero también, el movimiento de los *humiliati* y de las beguinas, por ejemplo, y el propio destino de San Francisco. El sermón de los monjes men-

la variedad de este movimiento. Nosotros evidentemente nos centramos en su evolución en los viejos países capitalistas. La idea más importante de estas comunidades, tanto desde el punto de vista de los principios como desde el punto de vista histórico, ya nos la hemos encontrado esbozada anteriormente: es la «believers' church»[202], cuya trascendencia para el desarrollo de la cultura sólo puede analizarse con total claridad en otro lugar. Esto quiere decir que la comunidad religiosa, la «iglesia visible» en el lenguaje de las iglesias reformadas[203], no se concibe ya como una especie de fideicomiso con fines supraterrenales, como una *institución* que incluye, necesariamente, a justos e injustos (sea para aumentar la gloria de Dios –calvinistas– o sea para dispensar a los hombres los medios de la salvación –católicos y luteranos–), sino que se concibe exclusivamente como una comunidad de *personas creyentes y regeneradas* y sólo de éstas: en otras palabras, se

dicantes, al menos el de los franciscanos, ayudó a preparar en muchos sentidos el terreno para la moralidad ascética laica del protestantismo reformado-baptista. Pero la enorme afinidad entre el ascetismo del monacato occidental y el modo de vida ascético del protestantismo –que habrá que destacar continuamente en nuestro contexto como muy ilustrativo– radica, en último término, en que *cualquier* ascetismo que se base en el cristianismo bíblico *tiene* que tener necesariamente algunos rasgos importantes comunes y también en que *cualquier* ascetismo de cualquier confesión necesita determinados medios probados para la «mortificación» de la carne. Sobre lo que sigue hay que hacer la observación de que su brevedad hay que atribuirla a la circunstancia de que la ética baptista sólo tiene una significación muy limitada para el problema que había que explicar en *este* capítulo, es decir, [324] los fundamentos religiosos de la idea «burguesa» de profesión. [325] El aspecto social del movimiento [326] se deja básicamente a un lado. A consecuencia del planteamiento del problema, del contenido histórico del movimiento baptista *antiguo sólo* se puede exponer lo que se ha expuesto aquí, que es lo que posteriormente influyó en la peculiaridad de las sectas que, para nosotros, están en un primer plano: los cuáqueros y (más en segundo plano) los mennonitas.

202. Véase nota 134.

203. Sobre su origen y cambio, véanse los *Gesammelte Aufsätze* de Ritschl, pp. 69 y s.

concibe no como una «iglesia», sino como una «secta»[204]. Esto es lo que tenía que simbolizar el principio, en sí mismo meramente externo, de bautizar exclusivamente a los adultos que hubieran adquirido la fe en su interior y la hubieran profesado[205]. La «justificación» *por* esta fe es en los baptistas -como han repetido insistentemente en todas sus conversaciones religiosas- radicalmente distinta a la idea de una *imputación* «detallada» de los méritos de Cristo, que es la que domina en la dogmática ortodoxa del viejo protestantismo[206]. Aquella

204. Por supuesto que los baptistas siempre han rechazado la denominación de «secta». Ellos son *la* iglesia en el sentido de la Carta a los Efesios (5, 27). Pero, en *nuestra* terminología, sí son una «secta», pero *no sólo* porque carezcan de toda relación con el Estado. Su ideal era, también entre los cuáqueros (Barclay), la relación entre la Iglesia y el Estado de la primera época del cristianismo, porque para ellos, como para muchos pietistas (Tersteegen), *sólo* la pureza de la Iglesia bajo la cruz no era sospechosa. Pero, bajo un Estado *no* creyente, o incluso bajo la cruz, los calvinistas tenían que estar a favor, *faute de mieux*, de la separación entre la Iglesia y el Estado, de manera similar a la Iglesia católica en el mismo caso. *Tampoco* son una «secta» porque la admisión en la comunidad eclesial se produzca *de facto* por un contrato de admisión entre la comunidad y los catecúmenos; pues esto también ocurría *formalmente*, por ejemplo, en las comunidades reformadas holandesas según el antiguo reglamento de la Iglesia (como consecuencia de la situación política primitiva) (véase sobre este punto: v. Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten*, Leipzig, 1902). Son una «secta» porque la iglesia sólo *podía* organizarse sobre una base voluntarista de acuerdo con los principios que se van a comentar en seguida [327], no debía admitir en su seno a personas no regeneradas ni desviarse, por tanto, del modelo del cristianismo antiguo. Para las comunidades baptistas, el *concepto* de «iglesia» comprende lo que, en las comunidades reformadas, se daba de hecho en la realidad. Ya se ha indicado, y nos ocuparemos de sus consecuencias todavía más adelante, que en *estas* últimas también impulsaban a la creación de «believers' church» motivos religiosos muy determinados [328].

205. La importancia histórica del símbolo para la conservación de la comunidad de las iglesias, porque él creaba para éstas una característica inequívoca e innegable, la ha explicado muy claramente Cornelius, ob. cit.

206. Pueden dejarse aquí sin considerar ciertas aproximaciones a ella en la doctrina de la justificación de los mennonitas.

justificación consiste, más bien, en la *apropiación interior* de la obra de redención de Cristo. Pero esta apropiación acontece mediante una *revelación* individual -la actuación del espíritu divino en el individuo- y *sólo* mediante ella. Se ofrece a todos y es suficiente con esperar al Espíritu y no resistirse a su venida con un apego pecaminoso al mundo. Frente a esto, perdió su importancia naturalmente la significación de la fe tanto en el sentido de conocer la doctrina de la Iglesia como en el sentido de alcanzar la gracia divina mediante la penitencia, dando lugar a un renacimiento -por supuesto muy cambiado- de algunas ideas pneumáticas del cristianismo primitivo. La secta, a la que Menno Simons fue el primero en darle una doctrina aceptable en su *Fondamentboek* (1539), quería ser *la* verdadera, irreprochable, iglesia de Cristo -como lo querían ser las otras sectas- formada exclusivamente, como la comunidad primitiva, por los llamados *personalmente* por Dios. Los regenerados y sólo ellos son hermanos de Cristo, porque son generados espiritualmente, como él, directamente por Dios[207]. Para las primeras comunidades de baptistas se derivaba de aquí una estricta *negación* del «mundo» -es decir, evitar todo el trato innecesario con las gentes del mundo-, unida a la más estricta Bibliocracia, en el sentido de tomar como modelo de vida a los primeros cristianos; este principio de la negación del mundo no desapareció nunca totalmente, en la medida en que estuvo vivo el viejo espíritu[208]. Las sectas

207. En esta idea descansa quizá el interés religioso en cuestiones sobre cómo hay que entender la encarnación de Cristo y su relación con la Virgen María, que rara vez está excluida de los documentos más antiguos de los baptistas como *único* elemento puramente dogmático (por ejemplo, en las «Confesiones» impresas en Cornelius, Apéndice al vol. II de la ob. cit.). Véase sobre esto, entre otros, K. Müller, *Kirchengeschichte* II, 1, p. 330. Intereses religiosos similares subyacían a las diferencias en la cristología de los reformados y de los luteranos (en la doctrina de la llamada *communicatio idiomatum*).

208. El principio se expresa concretamente en que, en los orígenes, se excluía de forma rigurosa a los excomulgados de las relaciones civiles, punto

baptistas llevaron como un patrimonio permanente, por los motivos que dominaron sus comienzos, ese principio que hemos conocido en Calvino –con una fundamentación algo distinta– y cuya importancia se destaca continuamente: el principio de la *absoluta repulsa de la «divinización de las criaturas»* como una minoración de la reverencia sólo a Dios debida[209]. El modo de vida bíblico se había pensado en términos de similar radicalidad por la primera generación de baptistas de Suiza y del sur de Alemania, así como originariamente por San Francisco, como una ruptura brusca con todo goce mundano y una vida llevada estrictamente según el modelo de los apóstoles. Y, realmente, la vida de muchos de sus primeros representantes recuerda la vida de San Egidio. Pero esta observancia tan estricta de la Biblia[210] se asentaba en una base no muy firme en relación con el carácter pneumático de la reli-

este en el que incluso los calvinistas hicieron concesiones a la idea de que las relaciones civiles no estuvieran afectadas por la censura eclesiástica. Sobre esto, más adelante [329].

209. Es conocido cómo se manifestaba este principio entre los cuáqueros en cosas externas aparentemente sin importancia (negarse a quitarse el sombrero, a arrodillarse, a inclinarse y a dirigirse a los otros en plural). Pero la idea *fundamental* es, en sí, en cierta medida común a *cualquier* ascetismo, que, en su forma genuina, resulta, por ello, «enemigo de la autoridad». En el calvinismo se manifestaba en el principio de que, en la *Iglesia*, sólo debía gobernar *Cristo*. Por lo que respecta al pietismo, piénsese en los esfuerzos de Spener por justificar los títulos bíblicamente. El ascetismo *católico*, al traer a colación a la autoridad *eclesiástica*, rompió este rasgo por el voto de *obediencia*, pues la autoridad eclesiástica interpretó la obediencia misma en términos ascéticos. Esa «inversión» del principio del ascetismo protestante es el fundamento histórico de la peculiaridad de la *democracia* actual de los pueblos influidos por el puritanismo y de su diferencia con los pueblos de «espíritu latino». También subyace históricamente a esa «falta de respeto» de los americanos, que a unos les parece saludable y a otros repulsiva.

210. Esta observancia la aplicaron los baptistas, desde el principio, básicamente sólo al *Nuevo* Testamento; al Antiguo Testamento no lo aplicaron en igual medida. El Sermón de la Montaña en particular goza en todas las sectas de un aprecio especial como programa ético-social.

giosidad. Lo que Dios reveló a los profetas y a los apóstoles no es todo lo que él puede y quiere revelar. Al contrario: según el testimonio de las comunidades primitivas, la única señal de la verdadera iglesia es la permanencia de la palabra no como un acta escrita sino como la fuerza del Espíritu Santo, actuante en la vida cotidiana de los creyentes y que habla directamente al individuo que quiere oírle, como ya había enseñado Schwenckfeld contra Lutero y, posteriormente, Fox contra los presbiterianos. De esta idea de la revelación permanente procedió la conocida doctrina de que el testimonio interior del espíritu en la razón y en la *conciencia* tiene, en última instancia, una significación definitiva, doctrina desarrollada posteriormente de forma consecuente por los cuáqueros. Con ella no se eliminaba la validez de la Biblia, pero sí su dominio *exclusivo,* y, al mismo tiempo, comenzaba una evolución que iba a acabar radicalmente con todos los restos mágicos y externos de la doctrina eclesiástica de la salvación e, incluso, en los cuáqueros, con el bautismo y la eucaristía[211]. [331]

Sólo la «luz interior» [332] capacita realmente para comprender verdaderamente incluso las revelaciones de Dios en la Biblia[212]. Los efectos de esa «luz interior» pueden extender-

211. Ya Schwenckfeld había considerado que la celebración externa de los sacramentos era algo indiferente, mientras que los «General Baptists» y los mennonitas se mantuvieron estrictos en el bautismo y la eucaristía, y estos últimos también en el lavatorio de los pies. [330]

212. En este punto las sectas baptistas, especialmente los cuáqueros (Barclay, *Apology for the true Christian Divinity,* 4.ª ed., Londres, 1701, libro puesto a mi disposición por la amabilidad de E. Bernstein), se remiten a la afirmación de Calvino en la *Inst. Christ. Rel.* III, 2, donde se encuentran realmente aproximaciones innegables a la doctrina baptista. La vieja *distinción* entre la dignidad de la «Palabra de Dios», como aquello que Dios ha revelado a los patriarcas, a los profetas y a los apóstoles, y la «Sagrada Escritura», como aquello que éstos han *escrito* de la Revelación, sí tenía que ver internamente con la concepción de los baptistas sobre la esencia de la Revelación, aunque no hubiera una relación histórica. La doctrina de la Revelación inmediata y, consiguientemente, la estricta Bibliocracia de los calvinistas es un resultado que sólo empezó a darse a lo

se, por otra parte, a hombres que nunca hayan conocido la forma bíblica de la revelación, al menos según la doctrina de los cuáqueros, que en este punto la llevaron hasta sus últimas consecuencias. La frase «extra ecclesiam nulla salus» sólo vale para esta iglesia *in*visible de los iluminados por el Espíritu. *Sin* la luz interior el hombre natural, también el guiado por la razón natural[213], se queda como una mera criatura, cuyo alejamiento de Dios los baptistas sentían de manera incluso más radical que el calvinismo. Por otra parte, el renacimiento que

largo del siglo XVI en una sola dirección, de la misma manera que la doctrina de la «luz interior» de los cuáqueros, que tiene base baptista, es el resultado de una evolución totalmente contrapuesta. Esta clara separación fue también, en parte, consecuencia de una discusión permanente.

213. Esto se destaca claramente contra ciertas tendencias de los socinianos. La razón «natural» no sabe *nada en absoluto* de Dios (Barclay, ob. cit., p. 102). De esta manera se desplaza de nuevo la posición de la *«lex naturae»* en el protestantismo. No puede haber, por principio, *«general rules»*, ni ningún *código* moral, pues es Dios quien muestra *en la conciencia* la «profesión» que tiene cada uno y que es *individual* para cada uno. Nosotros lo que tenemos que hacer es la *voluntad de Dios, no* «el bien» en general de la razón «natural», tal como él nos lo ha escrito en el corazón y tal como se expresa en la conciencia (Barclay, p. 73, p. 76). Esta *irracionalidad* de lo moral, derivada de la fuerte contraposición entre lo divino y lo natural, se manifiesta en los principios básicos de la ética cuáquera: «What a man does contrary to his faith, *though his faith may be wrong*, is no ways acceptable to God [...] though *the thing might have been lawful to another*» (Barclay, p. 487). Esa irracionalidad no se pudo mantener, evidentemente, en la práctica. Los «moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians» constituyen en Barclay, por ejemplo, incluso el límite de la *tolerancia*. Los contemporáneos percibieron la ética de los cuáqueros prácticamente igual que la de los pietistas reformados, con algunas particularidades. Spener destaca repetidamente que «todo lo bueno en la Iglesia se hace sospechoso de cuaquerismo»; y de ahí que Spener envidiara a los cuáqueros por esta fama. *Consilia Theol.* III, t, 1, dist. 2 (núm. 64). El rechazo del juramento a causa de un pasaje de la Biblia muestra ya cuán poco avanzó la emancipación respecto a la palabra textual. Más adelante nos va a ocupar [333] la significación ético-*social* del principio «haced a los otros solamente lo que queráis que los otros os hagan a vosotros», considerado por muchos cuáqueros como la quintaesencia de *toda* la ética cristiana.

el Espíritu produce, si lo *esperamos* y nos entregamos interiormente a él, por estar actuado por Dios *puede* llevar a una situación en que se supere el poder del pecado de forma tan completa[214] que las recaídas, o incluso la pérdida del estado de gracia, se hacen prácticamente imposibles, aunque el logro de esa situación no sea la regla, sino que el grado de perfección del individuo esté sometido, más bien, a una evolución –como posteriormente en el metodismo–: pero *todas* las comunidades baptistas quieren ser comunidades «puras», en el sentido de la conducta irreprochable de sus miembros. La separación interior del mundo y de sus intereses y la absoluta sumisión al poder de Dios que nos habla en la conciencia sólo es señal inequívoca del auténtico renacimiento, y la conducta correspondiente es entonces un requisito de la bienaventuranza. Ésta no puede merecerse, sino que es un regalo de Dios, pero sólo el que viva según su conciencia puede considerarse como renacido. Las «buenas obras» son, en este sentido, «causa sine qua non». Se puede ver que estos últimos pensamientos de Barclay, a los que nos hemos ceñido, equivalen prácticamente a la doctrina reformada y seguramente se desarrollaron bajo la influencia del ascetismo calvinista, que las sectas baptistas se encontraron en Inglaterra y en los Países Bajos y cuya apropiación interior y eficaz predicó G. *Fox* en sus primeros años de actividad misionera.

Pero, como la doctrina de la predestinación se había rechazado, el carácter *métodico* específico de la moralidad baptista reside, desde un punto de vista psicológico, sobre todo, en la idea de la «espera» de la actuación del Espíritu, que todavía hoy imprime su carácter al «meeting» cuáquero y que ya había sido analizada por Barclay: el objetivo de esta silenciosa espera es la superación de lo instintivo e irracional, de las pa-

214. Barclay fundamenta la necesidad de aceptar esta *posibilidad* porque «there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which [...] *is most absurd*». Se ve que de ahí depende la *certitudo salutis;* por ejemplo, Barclay, ob. cit., p. 20.

siones y subjetivismos del hombre «natural»: éste tiene que callar para crear esa profunda tranquilidad en el alma, en la que solamente puede Dios hablar. Por supuesto que los efectos de esta «espera» *pueden* desembocar en estados histéricos, profecía y, según las circunstancias, incluso en una irrupción de celo reformador [334] entusiasta, en la medida en que se diera una esperanza escatológica, como [335] ocurrió con la orientación aniquilada en Münster. Pero, con la irrupción del baptismo en la vida profesional profana normal, esta idea de que Dios sólo habla cuando la criatura calla significaba claramente, por otra parte, una educación para una tranquila *ponderación* de la acción y para guiarla por un cuidadoso examen de *conciencia* individual[215]. Este carácter tranquilo, austero, especialmente concienzudo, se lo apropió también la práctica de las comunidades baptistas posteriores, y muy concretamente la de los cuáqueros. De la mano de esto vino la adaptación al trabajo profesional [337]. Mientras que los dirigentes del viejo movimiento baptista habían sido radicales sin contemplaciones en su rechazo del mundo, en la primera generación ya *no* era absolutamente exigible a *todos* el modo de vida estrictamente apostólico como demostración de su regeneración. A esta generación pertenecían ya elementos burgueses acomodados, y la rigidez moral de los baptistas se había volcado prácticamente en el cauce cavado por la ética reformada[216], incluso con anterioridad a Menno, que defen-

215. Sigue existiendo, por tanto, una diferencia de tono entre la racionalización calvinista de la vida y la racionalización cuáquera. Pero cuando Baxter la formula en los términos de que, en los cuáqueros, el «espíritu» tiene que actuar sobre el alma como sobre un cadáver, mientras que el principio reformado es, con su formulación carácteristica, «reason and spirit are conjunct principles» (*Christian Directory* II, p. 76), esa contraposición no existía todavía en su época, en todo caso [336], *de esa* manera.
216. Véanse los artículos «Menno» y «Mennoniten» de Cramer, muy cuidados, en la *Realencyklopädie...*, especialmente la p. 604. Volveremos después a esta cuestión al comentar si el ascetismo protestante tenía un condicionamiento de clase. Por muy buenos que son estos artículos mencio-

día el sistema de la propiedad privada y las virtudes profesionales intramundanas, porque desde Lutero, al que los baptistas siguen en este punto, había quedado excluida cualquier evolución hacia formas de ascetismo monacal, extramundano, por no ser bíblico y por ser una búsqueda de la santificación por las obras. De todos modos, y prescindiendo de las comunidades semicomunistas de la primera época que no se van a comentar aquí, no sólo una secta baptista, la denominada «Tunker» *(dompelaers, dunckards)*, se ha mantenido firme hasta el presente en su rechazo de la educación y de toda riqueza que supere lo imprescindible para la vida, sino que también Barclay, por ejemplo, concebía la fidelidad profesional al estilo tomista como una *consecuencia* inevitable «naturali ratione» de la imbricación del creyente en el mundo, no concibiéndola ni en un sentido calvinista ni siquiera luterano[217]. Si bien en esta concepción había un debilitamiento de la idea calvinista de profesión [340], similar a muchas declaraciones de Spener y los pietistas alemanes, por otra parte, sin embargo, en las sectas baptistas se intensificaban considerablemente los intereses económicos profesionales mediante diversos elementos. En primer lugar, mediante la negativa a

nados, sin embargo el artículo «Baptisten» es poco profundo y a veces directamente inexacto. Su autor no conoce, por ejemplo, las *Publications of the Hanserd Knollys Society*, que son imprescindibles para la historia del baptismo.

217. Así explica Barclay, ob. cit., p. 404, que el comer, el beber y *el ganar* son «*natural* acts», no espirituales, que pueden hacerse *sin* una llamada especial de Dios. Esta explicación es la respuesta a la objeción (típica) de que, si se puede rezar sin una especial «motion of the spirit», también se podría arar sin esa moción especial de Dios. También es ilustrativo que en las Resoluciones modernas de los Sínodos cuáqueros aparezca el consejo de retirarse de la vida productiva, después de haber conseguido un patrimonio suficiente, para poder vivir para el reino de Dios sin los ajetreos del mundo, si bien estas ideas se encuentran también a veces en las [338] confesiones, también en los calvinistas. También se manifiesta en que la aceptación de la ética profesional burguesa por parte de sus representantes era la *adaptación* [339] de un ascetismo que, originariamente, *había huido del mundo*.

aceptar cargos públicos, negativa concebida originariamente como un deber religioso derivado de la separación del mundo, negativa que, incluso después de su abandono como principio, siguió existiendo, al menos entre los mennonitas y los cuáqueros, como consecuencia del rechazo absoluto a empuñar las armas y prestar juramento, pues de ahí se derivaba una exclusión para ocupar puestos públicos. De la mano de esta negativa iba una hostilidad insuperable a cualquier tipo de vida aristocrática, consecuencia, en parte, de la prohibición de glorificar a las criaturas -como en los calvinistas- y consecuencia, asimismo, de sus principios apolíticos o directamente antipolíticos. De esta manera todo el método del modo de vida baptista, austero y concienzudo, se vio conducido a la vía de una vida profesional apolítica. Con ello, la gran significación que la doctrina baptista de la salvación atribuía a la conciencia como revelación individual de Dios imprimió a la conducta en la vida profesional un carácter determinado, cuya gran significación para el desarrollo de algunos aspectos importantes del espíritu capitalista estudiaremos más de cerca cuando tratemos la ética social del ascetismo protestante [341]. Veremos entonces -por anticipar, al menos, algo- que la forma específica del ascetismo intramundo entre los baptistas, concretamente entre los cuáqueros[218], se expresaba -ya en la opinión del siglo XVII- en la aplicación práctica del importante principio de la «ética» capitalista que se suele formular como «honesty is the best policy»[219], y que tuvo

218. Hay que referirse de nuevo a los excelentes comentarios de E. Bernstein, ob. cit. Más adelante [343] abordaremos la exposición de Kautsky [342] sobre el movimiento baptista y su teoría del «comunismo herético» (en el primer volumen de la misma obra).
219. Veblen (Chicago) defiende la opinión, en su estimulante libro *Theory of Business Enterprise*, de que esta máxima sólo vale para el «primer capitalismo». Siempre ha habido «superhombres» económicos, que están más allá del bien y del mal, como los actuales «captains of industry», y esa máxima sigue valiendo todavía hoy para la conducta capitalista de esa amplia capa en la que están.

en el tratado de Franklin citado antes su documento clásico. Por el contrario, los efectos del calvinismo los presumiremos más en la línea de que liberó energía para el lucro en la economía privada, pues, en definitiva, para el calvinismo, a pesar de toda la legalidad formal del «santo», también tuvo bastantes veces validez la frase de Goethe: «el hombre activo nunca tiene conciencia, sólo tiene conciencia el contemplativo»[220].

Otro elemento importante que favoreció la intensidad del ascetismo intramundano de las distintas confesiones baptistas sólo puede ser comentado en toda su significación en otro contexto. De todos modos vayan por delante algunas observaciones al respecto, que sirvan para justificar el proceso expositivo que hemos elegido. Provisionalmente, *no* hemos partido a propósito de las instituciones de las antiguas iglesias protestantes y de sus influencias éticas; no hemos partido en especial de la *disciplina eclesiástica*, tan importante, sino de los efectos que podía producir en el modo de vida la adopción *subjetiva* de la religiosidad ascética por parte de los *individuos*. Y esto no sólo porque es éste un aspecto que hasta ahora se ha tratado menos, sino también porque los efectos de la disciplina eclesiástica no siempre se encuentran, en absoluto, en la misma dirección. El control de la vida del individuo por parte de la Iglesia, que en las iglesias oficiales calvinistas se acercó a los límites de la Inquisición, *podía* más bien *actuar en contra* precisamente de esa liberación de las fuerzas

220. Th. Adams, por ejemplo, dice «in civil actions it is good to be *as the many*, in religious, to be as the best» (*Works of the Puritan Divines*, p. 138). Esto suena a mucho más de lo que realmente se dice. Esto significa que la honradez puritana es legalidad *formalista*, así como la «uprightness» u «honestidad» reivindicada como virtud nacional en los pueblos que han sido puritanos es específicamente *algo distinto*, algo transformado desde un punto de vista formalista y reflexivo, de la «honradez» *(Ehrlichkeit)* alemana. Buenas observaciones sobre esto por parte de un pedagogo, en los *Preussische Jahrbücher*, vol. 112 (1903), p. 226. El *formalismo* de la ética puritana es, por su parte, la consecuencia lógica de su vinculación a la *ley*.

individuales proveniente de la aspiración ascética a la obtención metódica de la salvación, y así ocurrió en algunas ocasiones. De igual manera que la reglamentación mercantilista del Estado pudo generar industrias, pero no pudo generar por sí sola el «espíritu» capitalista, al que más bien frenaba expresamente cuando aquella reglamentación adoptaba un carácter autoritario, lo mismo podía suceder con la reglamentación eclesiástica del ascetismo, si ésta se desarrollaba con un carácter excesivamente reglamentista: obligaría en ese caso a llevar una determinada conducta externa, pero frenaría los impulsos subjetivos hacia un modo de vida metódico. Hablaremos de este punto [344] cuando tratemos la política social del protestantismo ascético y podremos observar entonces la gran diferencia existente entre los efectos de la policía de costumbres autoritaria de las *iglesias* oficiales y la policía de costumbres de las *sectas*, basada esta última en un sometimiento voluntario. El hecho de que el movimiento baptista en todas sus orientaciones creara fundamentalmente «sectas», no «iglesias», favoreció, en todo caso, la intensidad de su ascetismo, como también había ocurrido en las comunidades calvinistas, pietistas y metodistas –con diferente fuerza–, las cuales se habían visto *de hecho* empujadas a formar comunidades voluntarias. [345]

Después de que los resúmenes anteriores han intentado exponer la fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión, tenemos que investigar ahora sus efectos sobre la vida productiva. Esos efectos, con todas las desviaciones en cada caso concreto y con todas las diferencias de intensidad que hay en las distintas comunidades religiosas ascéticas en los puntos de vista importantes para nosotros, siempre han estado presentes y activos en todas ellas [346]. Pero lo decisivo para nuestras consideraciones ha sido siempre, para recapitular, la doctrina (recurrente en todas las orientaciones) de que el «estado de gracia» religioso es un estado *(status)* que separa al hombre del «mundo», de la vileza de lo crea-

do[221], y cuya posesión –se consiga como se consiga según la dogmática de las distintas confesiones– [348] sólo puede garantizarse mediante la *acreditación* de una conducta concreta, inequívocamente diferente del estilo de vida del hombre «natural». De aquí se derivaba para el individuo el *impulso* para *el control metódico* de su estado de gracia en su modo de vida y para que este último fuera penetrado *ascéticamente*. Pero este estilo de vida ascético significaba asimismo, como vimos, una organización *racional* de toda la vida, guiada por la voluntad de Dios. Este ascetismo *no* es ya un *opus supererogationis,* sino una actividad que se exige a quien quiera estar seguro de su salvación. [349] Esta *racionalización* del modo de vida profano con miras al más allá es la *idea de profesión* [350] del protestantismo ascético.

El ascetismo cristiano, que en sus comienzos había huido del mundo hacia la soledad, había dominado el mundo eclesiásticamente desde los conventos, renunciando al mundo. Pero con ello le dejó a la vida cotidiana en el mundo su carácter natural. Ahora, el ascetismo hizo su aparición en el mercado de la vida, cerrando tras de sí las puertas de los conventos, y emprendió la tarea de empapar con su método la vida *cotidiana* en el mundo, de transformarla en una vida racional *en* el mundo, pero no en una vida *para* este mundo *ni de* este mundo. Nuestros siguientes capítulos [351] van a intentar mostrar con qué resultado.

2. Para analizar las relaciones entre las ideas religiosas fundamentales del protestantismo ascético y los principios de la vida económica es necesario acudir a aquellos escritos teológicos que se pueden considerar como nacidos de la actividad

221. «Since God hath gathered us to be a people», dice, por ejemplo, Barclay en ob. cit., p. 357, y yo mismo he oído un sermón cuáquero [347] que ponía todo el énfasis en la interpretación de «saints» = sancti = separati.

pastoral. Pues en una época en la que el más allá lo era todo, en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la eucaristía, en la que la actuación de los eclesiásticos en el púlpito, en la disciplina eclesiástica y en la actividad pastoral tenía una influencia que nosotros, hombres modernos, no podemos *sencillamente ni imaginar* –como muestra una ojeada a las colecciones de «consilia», de «casus conscentiae», etc...–; en una época así son los poderes religiosos que se hacen valer *en la práctica* los verdaderos escultores del «carácter de un pueblo».

Para las explicaciones de *este* apartado podemos tomar el protestantismo ascético como *una* unidad, a diferencia de las explicaciones posteriores. Pero, como el puritanismo inglés, surgido del calvinismo, presenta la fundamentación más coherente de la idea de la profesión, ponemos en el centro de la explicación, siguiendo nuestro principio, a uno de sus representantes. Richard *Baxter* se destaca entre otros muchos representantes de la ética puritana por su posición eminentemente práctica y conciliatoria y por el reconocimiento universal de sus trabajos, continuamente reeditados y traducidos. Presbiteriano y apologeta del Sínodo de Westminster, pero separándose paulatinamente del calvinismo oficial desde el punto de vista dogmático –como tantos de los mejores espíritus de su tiempo–, interiormente enemigo de la usurpación de Cromwell, pues no simpatizaba con la revolución, ni con las sectas ni, especialmente, con el celo fanático de los «santos», pero de una gran generosidad con los acontecimientos extraordinarios exteriores y objetivo con el enemigo, buscó su campo de trabajo básicamente en fomentar en la práctica la vida moral eclesiástica y, al servicio de este trabajo, siendo uno de los pastores de mayor éxito que ha conocido la historia, se puso a disposición tanto del gobierno del Parlamento como de Cromwell y de la Restauración[222], hasta que, bajo esta última,

222. Véase la hermosa caracterización en Dowden, ob. cit. Sobre la teología de Baxter, después de que se hubiera separado paulatinamente de la

dejó su cargo ya antes de los «días de San Bartolomé». Su *Christian Directory* es el compendio más amplio de la teología moral puritana, guiado, en general, por su experiencia práctica en la actividad pastoral. Desde un punto de vista comparativo, se pueden citar[223] los *Theologische Bedenken* de Spener, como representante del pietismo alemán, la *Apology* de Barclay, para los cuáqueros, y junto a ellos otros representantes de la moral ascética[224], que dejamos fuera por razones de espacio.

Si tomamos el libro de Baxter *Descanso eterno de los santos* y su *Christian Directory*, u otros trabajos afines de otros autores [353], lo primero que llama la atención en sus juicios sobre la riqueza [354] y sobre la adquisición de la misma es la acentuación de los elementos heréticos en la Revelación del

creencia estricta en el «doble decreto», da una orientación apasionada la introducción a sus distintos trabajos impresos en *Works of the Puritan Divines* (de Jenkyn). Su intento de conjugar «universal redemption» y «personal election» no satisfizo a nadie. Para nosotros sólo tiene importancia el hecho de que él se mantuvo firme en la *personal election*, es decir, en el punto clave de la doctrina de la predestinación desde el punto de vista ético. Es importante, por otro lado, su atenuación de la concepción *judicial* de la justificación como un cierto acercamiento a los baptistas.

223. Los tratados y los sermones de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, H. Janeway, St. Charnock, Baxter y Bunyan están reunidos, en una selección algo arbitraria, en los 10 volúmenes de las *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-1848). Las ediciones de los trabajos de Bailey, Sedgwick y Hoornbeek ya se han indicado al citarlos por primera vez. Lamentablemente, los Ἀσκητικά de Gisbert Voët, que también habría que haber citado, no estuvieron a mi disposición durante la redacción de este artículo.

224. [352] La selección responde al deseo de que se ponga de manifiesto, no exclusivamente pero sí lo más posible, el movimiento ascético de la segunda mitad del siglo XVII inmediatamente antes de su conversión en el utilitarismo. Lamentablemente hemos tenido que renunciar provisionalmente, en el marco de este esbozo, a la estimulante tarea de explicar el estilo de vida del protestantismo ascético partiendo de las biografías; habría que acudir aquí expresamente a las de los cuáqueros, pues son relativamente desconocidas entre nosotros.

Nuevo Testamento[225]. La riqueza como tal es un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, aspirar a ella [356] no sólo no tiene sentido en relación con la superior significación del reino de Dios, sino que es además moralmente peligroso. Este ascetismo parece dirigido *contra* cualquier aspiración a conseguir bienes temporales con una dureza mucho mayor que en Calvino, el cual no veía en la riqueza de los eclesiásticos ningún obstáculo para su actividad, sino por el contrario un aumento deseable de su prestigio, y les permitía invertir su patrimonio para obtener ganancias, a condición de que evitaran el escándalo. [357] Estas reservas se expresan totalmente en serio, pero es preciso mirarlas más de cerca para percibir su importante sentido ético. Lo realmente reprobable desde el punto de vista moral es *recrearse* en la riqueza[226], *disfrutar* de

225. *Saints' Everlasting Rest*, caps. X, XII. Cfr. [355] Matthew Henry («The worth of the soul», *Works of Puritan Divines*, p. 319): «Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise there soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits»: Salmo 127, 2. (En la *misma* página está la observación, que habremos de citar después, sobre la pecaminosidad del desaprovechamiento del tiempo por cualquier causa, y especialmente por las *recreations.)* Lo mismo en toda la literatura religiosa del puritanismo anglo-holandés. Véanse, por ejemplo, las Filípicas contra la avaricia de Hoornbeek (ob. cit. I, X, c. 18, 18). (Este escritor tiene, por lo demás, influencias pietistas-sentimentales: véase su alabanza de la *tranquillitas animi* como grata a Dios frente a la «sollicitudo» de este mundo.) También Bayle opina que «un rico no se salva fácilmente», apoyándose en un conocido pasaje de la Biblia (ob. cit., p. 182). También los catecismos *metodistas* advierten de «amontonar tesoros en la tierra». En el pietismo se entiende totalmente por sí mismo. Y en los cuáqueros no era de otra manera. Cfr. Barclay, ob. cit., p. 517: «[...] and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine *to be richer*».

226. Profusamente desarrollado en el capítulo décimo de *Saints' Everlasting Rest:* Dios castiga en esta vida a quien quiera descansarse permanentemente en el «albergue», que es como Dios da la riqueza. El descanso satisfecho en la riqueza conseguida es casi siempre el anuncio de la quiebra. Si tuviéramos todo lo que *podríamos* tener en el mundo, ¿sería esto todo lo que esperaríamos tener? En la tierra no se puede conseguir *la ausencia de deseo*, porque ésta no debe existir según la voluntad de Dios.

la riqueza con sus consecuencias de ocio y molicie y, sobre todo, con la consecuencia de desviarse de la aspiración a la vida «santa». Y *sólo porque* la riqueza lleva consigo este peligro de recrearse en ella es peligrosa, pues el «descanso eterno de los santos» está en el más allá, mientras que en la tierra el hombre tiene que «realizar las obras de aquel que le ha enviado, mientras es de día», para estar seguro de su estado de gracia. No es el ocio y el disfrute, sino *la actividad* la que sirve para aumentar la gloria de Dios, según su voluntad inequívocamente revelada[227]. Así que el primero y el más grave de los pecados es el *desaprovechamiento del tiempo*. La vida es muy corta y preciosa para «asegurar» la propia llamada. La pérdida de tiempo por hacer vida social, por «cotillear»[228], por el

227. *Christ. Dir.* I, pp. 376-5 [358]: «It is for *action* that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power [...] It is action that God is most served and honoured by [...] *The public welfare or the good of many* is to be valued above our own». Aquí se muestra el punto de partida para la conversión del punto de vista que parte de la voluntad de Dios al punto de vista totalmente utilitarista de la teoría liberal posterior. Sobre las fuentes religiosas del utilitarismo, véanse más adelante la nota 249 y también la nota 85.

228. El precepto del *silencio* es, concretamente desde los cluniacenses -partiendo de la amenaza bíblica de castigar «toda palabra inútil»-, un instrumento ascético acreditado para el aucontrol. También Baxter se explaya sobre el pecado de hablar inútilmente. Su significación caracteriológica ya la valoró Sanford, ob. cit., pp. 90 y s. La «melancholy» y la «moroseness» de los puritanos, tan profundamente percibida por sus contemporáneos, es asimismo consecuencia de la quiebra de la *espontaneidad* del «status naturalis», y al servicio de estos objetivos estaba la prohibición de hablar sin pensar. Cuando Washington Irving *(Bracebridge Hall,* cap. XXX) busca la razón en el «calculating spirit» del capitalismo y en los efectos de la libertad política que conduce a la autorresponsabilidad, hay que decirle que este efecto no se dio en los pueblos románicos y que en Inglaterra la situación era realmente ésta: 1) que el puritanismo capacitó a sus seguidores para crear instituciones libres y para llegar a ser una potencia mundial, y 2) que el puritanismo transformó esa «calculabilidad» (como denomina Sombart a ese «spirit»), que en realidad tiene un carácter constitutivo para el capitalismo, de ser un instrumento de la economía en un *principio* del *modo de vida* entero.

lujo[229], incluso por dormir más de lo necesario para la salud[230] -de seis a ocho horas como máximo- es absolutamente reprobable desde el punto de vista moral[231]. No se llega a decir, como en Franklin, «el tiempo es dinero», pero esta frase vale en cierta manera en un sentido espiritual: el tiempo es infinitamente valioso, porque cada hora perdida se le sustrae al trabajo para la gloria de Dios[232]. Por este motivo, tampoco tiene valor y en ciertos casos es expresamente reprobable la contemplación inactiva, al menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional[233], pues le agrada *menos* a Dios que

229. Ob. cit. I, p. 111
230. Ob. cit. I, pp. 383 y s.
231. De manera similar sobre el gran valor del tiempo, en Barclay, ob. cit., p. 14.
232. Baxter, ob. cit., p. 79: «Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, than you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness». «Those that are prodigal of their time despise their own souls», dice Matthew Henry («Worth of the soul», *Works of the Puritan Divines*, p. 315). También en este punto se mueve al ascetismo protestante por caminos ya acreditados. Nosotros estamos acostumbrados a ver que el hombre profesional moderno «no tiene tiempo» y a medir, por ejemplo, el desarrollo capitalista en que los *relojes* dan los cuartos de hora -Goethe ya lo había hecho en los *Wanderjahren*, y también Sombart en su *Kapitalismus*-. Pero no debemos olvidar que el primer hombre que vivió (en la Edad Media) con un tiempo *repartido* fue el *monje* y que las campanas de la iglesia atendían primeramente a *su* necesidad de repartir el tiempo.
233. Cfr. los comentarios de Baxter sobre la profesión en ob. cit., pp. 108 y s. Y ahí el siguiente pasaje: «Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? -Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which *you may serve the common good.* Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your *greatest* work and tye himself to some lesser easier part. And *God hath comman-*

cumplir activamente su voluntad en la profesión[234]. Además el domingo está para la contemplación y, según Baxter, aquellos que están ociosos en su profesión son siempre los que no tienen tiempo para Dios cuando llega el tiempo para ello[235].

En estos términos se extiende a lo largo de la obra principal de Baxter una predicación, repetida y a veces apasionada, a favor del *trabajo* duro y continuado, corporal o intelectual[236].

deth you some way or other to *labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only*». Para esto se citan el mandato de Dios a Adán: «Ganarás el pan...» y la indicación de San Pablo «Quien no trabaje, que no coma».

234. Aquí hay algunos puntos en los que el pietismo se separa por su carácter *sentimental*. Para Spener (véase *Theol. Bedenken* III, p. 445) está claro que el trabajo profesional es un *servicio a Dios*, aunque él lo destaque en sentido luterano, pero también que el *desasosiego* de los asuntos profesionales aleja de Dios –y también esto es luterano–: antítesis muy característica del puritanismo.

235. Ob. cit., p. 42: «It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties». De aquí deriva la opinión de que son preferentemente las *ciudades* –sede de la burguesía dedicada a la actividad productiva racional– las sedes de las virtudes ascéticas. Por eso dice Baxter –en su Autobiografía, extracto en las *Works of the Puritan Divines*, p. XXXVIII– de sus tejedores manuales en Kidderminster lo siguiente: «And their constant *converse and traffic with London* doth much to promote civility and piety among tradesmen». Que la proximidad de la capital refuerce las virtudes causará extrañeza hoy día a los eclesiásticos, al menos a los alemanes. Pero el pietismo también tiene opiniones similares. Spener, por ejemplo, escribe en una ocasión a un joven hermano: «se verá al menos que la mayoría de la gente en la ciudad son impíos, aunque se podrán encontrar algunas buenas almas a las que transmitirles algo bueno; mientras que en los pueblos apenas se encuentra algo bueno en toda una parroquia» *(Theol. Bed.* I, 66, p. 303). El campesino está asimismo poco cualificado para el modo de vida racional ascético. Su glorificación *ética* es muy moderna. No abordamos ahora la significación de estas afirmaciones y otras similares para la cuestión de si el ascetismo tiene un condicionamiento *de clase*.

236. Tómense, por ejemplo, los siguientes pasajes (ob. cit., pp. 336 y s.): «Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God», «Labour hard in your callings», «See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth».

Dos motivos operan aquí al mismo tiempo[237]. En primer lugar, el trabajo es el *medio ascético* acreditado desde antiguo, que, como tal, ha sido apreciado desde siempre en la Iglesia de Occidente [359][238]. Es el preventivo específico contra todas aquellas tentaciones, que el puritanismo resume bajo el concepto de «unclean life», y que no desempeñan un papel pequeño. El ascetismo sexual en el puritanismo sólo es diferente del ascetismo monacal en cuanto al grado, no en cuanto al principio que subyace en él, y es más amplio que el monacal por su concepción de la vida matrimonial, pues la relación sexual en el matrimonio *sólo* está permitida como el medio querido por Dios para aumentar su gloria, de acuerdo con el mandamiento: «sed fecundos y multiplicaos»[239]. Al igual que

237. Harnack ha vuelto a destacar hace poco que una valoración específicamente ética del trabajo y de su «dignidad» no era una idea *originariamente* propia del cristianismo ni siquiera una idea característica de él (*Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses*, 14.ª serie, 1905, núm. xx, p. 48).

238. También en el pietismo (Spener, ob. cit. III, pp. 429, 430). La expresión típicamente pietista es que la obligación de trabajar, que nos ha sido impuesta a causa del pecado original, ayuda a *mortificar* la propia *voluntad*. El trabajo profesional es, como un servicio de amor al prójimo, un deber de gratitud a la gracia de Dios (¡idea luterana!) y, por eso, no es grato a Dios si se hace de mala gana y a disgusto (ob. cit. III, p. 272). El cristiano tiene, por tanto, que manifestarse «en su trabajo tan diligente como un hombre del mundo» (III, p. 278). Esto se encuentra, evidentemente, por debajo de la concepción puritana.

239. El fin del matrimonio es «a *sober* procreation of children», según Baxter. De manera similar, Spener, aunque con concesiones a la ramplona idea luterana de que el fin secundario es evitar la inmoralidad, de lo contrario irreprimible. La concupiscencia, como fenómeno concomitante del coito, es también pecado en el matrimonio, y, según la concepción de Spener, por ejemplo, *consecuencia* del pecado original, que transformó un proceso natural y querido por Dios en algo ligado inevitablemente a sensaciones pecaminosas y, consiguientemente, en algo deshonesto. En muchas orientaciones pietistas, la forma suprema del matrimonio cristiano es la que mantenga la virginidad; la siguiente es aquella en la que la relación sexual sirva exclusivamente para la procreación y así sucesivamente hasta llegar a aquellas formas en las que el matrimonio se contrae por mo-

contra las dudas religiosas y los escrúpulos de conciencia, contra las tentaciones sexuales se prescribe también -junto a una dieta sobria, comida vegetariana y baños fríos-: «trabaja duro en tu profesión»[240].

tivos eróticos o meramente externos y que moralmente se consideran concubinatos. En estos niveles inferiores, el matrimonio contraído por motivos meramente externos es preferido al que tenga un fundamento erótico, porque aquél, aun así, tiene en su origen una consideración *racional*. La teoría y la práctica de los hermanos moravos pueden dejarse aquí al margen. La filosofía racionalista (Chr. Wolff) recibió la teoría ascética afirmando que la concupiscencia y su satisfacción, como un *medio* subordinado a un fin, no pueden convertirse en un *fin en sí mismo*. La transformación en un utilitarismo con una orientación «higiénica» se realizó ya con Franklin, que está más o menos en la posición «moral» de algunos médicos modernos, el cual entendía por «castidad» la limitación de la relación sexual a lo deseable *desde el punto de vista de la salud*, y que, como es sabido, se expresó también teóricamente sobre el cómo. Esta evolución se ha dado en todas partes, en cuanto que estas cosas se han convertido en objeto de reflexión racional. El racionalista sexual puritano y el higienista siguen caminos muy distintos, pero en este punto «se entienden»: un apasionado representante de la «prostitución higiénica», en una conferencia -se trataba del establecimiento de burdeles y de su reglamentación-, fundamentaba la licitud moral de las «relaciones sexuales extraconyugales», consideradas como útiles *desde el punto de vista de la salud*, con una referencia a su glorificación poética en *Faust und Gretchen*. Considerar a Gretchen como una prostituta y equiparar [360] el gobierno de las pasiones humanas con la relación sexual «por motivos de salud», ambas cosas se corresponden *totalmente* con la posición puritana, así como, por ejemplo, la opinión «de especialista» defendida en alguna ocasión por médicos excelentes de que una cuestión como la significación de la abstinencia sexual, que incide en los problemas más sutiles de la personalidad y de la cultura, pertenece «exclusivamente» al médico, como *«especialista»*: en los puritanos, el «especialista» es el teórico moralista, en este caso el teórico higienista, pero el principio [361] es el mismo (con algunos signos cambiados, naturalmente): trivialidad de especialista unida a trivialidad sexual; lo que ocurre es que el fuerte idealismo de la concepción puritana -aunque sus mojigaterías nos parezcan estrechas, ridículas muchas veces, y a veces repugnantes [362]- ha podido registrar resultados positivos, considerado también desde un punto de vista puramente «higiénico» y de *«conservación de la raza»*, mientras que la «higiene sexual» moderna cae

Pero, además, el trabajo es, sobre todo, el fin *mismo* de la vida prescrito por Dios[241]. La frase de San Pablo «quien no trabaje que no coma» tiene validez absoluta y para todos[242]. Las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia[243].

En este punto se manifiesta claramente la separación respecto a la doctrina [364] medieval. Santo Tomás de Aquino había interpretado esa frase, pero, según él[244], el trabajo sólo

siempre en el peligro de desfondar el tonel del que se nutre, precisamente porque le resulta inevitable hacer una llamada a la «ausencia de prejuicios». No comentamos aquí, naturalmente, cómo surgió finalmente, en los pueblos influidos por el puritanismo, de esa interpretación racional de las relaciones sexuales ese refinamiento y esa impregnación ético-espiritual de las relaciones conyugales y la fina floración de la caballerosidad conyugal, frente al vaho patriarcal y campesino, que todavía está presente entre nosotros hasta en los círculos de la «aristocracia intelectual» con unos residuos muy perceptibles. Han intervenido en esto de manera decisiva [363] influencias baptistas; la protección de la *libertad de conciencia* de la mujer y la extensión del «sacerdocio universal» a las mujeres fueron aquí las primeras brechas en el patriarcalismo.

240. *(de la pág. anterior)* Vuelve en Baxter continuamente. Los fundamentos bíblicos son, por lo general, o los que nos son conocidos por Franklin (Prov 22, 29) o la alabanza del trabajo en Prov 31, 10. Cfr. ob. cit. I, p. 382, p. 377, etc.

241. Incluso Zinzendorf dice en alguna ocasión: «no se trabaja sólo para vivir, sino que se vive por causa del trabajo y cuando no se tiene nada más que trabajar, se sufre o se muere» (Plitt I, p. 428).

242. Un símbolo de los *mormones*, que no tengo delante, acaba (según unas citas) con las palabras siguientes: «pero un negligente o perezoso no puede ser cristiano ni salvarse. Está destinado, aguijoneado, a ser expulsado de la colmena». Pero, no obstante, aquí predominaba la *disciplina* grandiosa, a medio camino entre el convento y la fábrica, que ponía al individuo ante el dilema: trabajo o eliminación, y que *-unida,* por supuesto, al entusiasmo religioso y *sólo por él* posibilitada- produjo los admirables resultados económicos de esta secta.

243. Por eso se analizan cuidadosamente sus síntomas en ob. cit. I, p. 380. «Sloth» e «idleness» son pecados muy graves *porque* tienen un carácter *de continuidad.* Son considerados por Baxter como «destructores del estado de gracia» (ob. cit. I, pp. 279-280). Son precisamente la antítesis de la vida *metódica.*

244. Véase nota 42.

es necesario, *naturali ratione,* para la conservación de la vida del individuo y de la comunidad. Cuando este fin no existe, cesa también la validez del precepto. Este precepto afecta al género humano, no a cada individuo en particular; el precepto no se refiere a quien pueda vivir de su riqueza, y la contemplación, como una forma espiritual de acción en el reino de Dios, está, naturalmente, por encima de una interpretación literal de ese precepto. Para la teología popular, la forma suprema de la «productividad» de los monjes estaba en el aumento del «thesaurus ecclesiae» mediante la oración y el canto en el coro. En Baxter, evidentemente, no sólo se anulan estas excepciones al deber moral de trabajar, sino que recomienda encarecidamente con la mayor insistencia que tampoco la riqueza quede libre de ese precepto absoluto[245]. Tampoco el rico puede comer sin trabajar, pues, aunque él no necesite trabajar para cubrir sus necesidades, sigue existiendo el mandato de Dios, al que tiene que obedecer tanto como el pobre[246]: pues la providencia de Dios tiene preparada, para todos sin excepción, una profesión *(calling),* que cada uno tiene que conocer y en la que tiene que trabajar, y esta profesión no es un destino al que haya de acomodarse y con el que tenga que conformarse, como en el luteranismo[247], sino

245. Baxter, ob. cit. I, pp. 108 y ss. Saltan a la vista especialmente los siguientes pasajes: «Question: But will not wealth excuse us?– Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work [...] than the poorest man [...]». Sobre esto, ob. cit. I, p. 376: «Though they [los ricos] have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God [...] God had strictly commandeth it [el trabajo] to all». [365]
246. También Spener (ob. cit. III, 338, 425), el cual combate, por el mismo motivo, la tendencia a jubilarse anticipadamente como peligrosa moralmente y destaca, frente a la objeción de que no es lícito cobrar intereses porque el disfrute de los intereses lleva a la pereza, que quien pueda vivir de sus intereses está, sin embargo, *obligado* a trabajar por orden de Dios.
247. Pietismo incluido. En la cuestión del *cambio* de profesión, Spener opera siempre con la idea de que, *después de* haber tomado una profesión determinada, es un deber de obediencia a la providencia de Dios permanecer en ella y conformarse.

que es una orden de Dios al individuo para que actúe en favor de su honor. Este matiz, aparentemente intrascendente, tiene importantes consecuencias [366] y tiene que ver con una prolongación de la interpretación *providencial* del mundo económico, que ya era corriente en la Escolástica.

El fenómeno de la división del trabajo y de la organización profesional de la sociedad ya lo había interpretado, como otros, Santo Tomás de Aquino -a quien más fácilmente nos referimos de nuevo- como el resultado expreso del plan de Dios para el mundo. Pero la integración de los hombres en este mundo acontece *ex causis naturalibus* y es casual («contingente» en el lenguaje escolástico). Para Lutero, sin embargo, como ya vimos, la integración de los hombres en los estamentos y profesiones existentes como consecuencia del orden histórico objetivo se convertía en expresión directa de la voluntad divina y, por consiguiente, era un deber religioso que el individuo *perseverara* en la posición y en los límites que Dios le había asignado [367]. Y tanto más cuanto que la relación entre la religiosidad luterana y el «mundo» fue insegura en un principio y lo continuó siendo. Partiendo de las ideas de Lutero, quien nunca abandonó totalmente la indiferencia paulina hacia el mundo, no se podía llegar a formular *principios* éticos para *organizar* el mundo. Había, por tanto, que aceptar el mundo *como era*, y sólo *esta aceptación* podía señalarse como deber religioso. En el puritanismo, sin embargo, se matiza de otra manera el carácter providencial de la interacción de los intereses de la economía. Según la interpretación «pragmática» del puritanismo, el fin providencial de las profesiones se reconoce en sus *obras*. Sobre éstas se explaya Baxter en declaraciones que recuerdan directamente, en más de un punto, la conocida apología de la división del trabajo de Adam Smith[248]. La especialización de las profesiones conduce a un incremento cuantitativo y cualitativo del rendimiento,

248. Baxter, ob. cit. I, p. 377.

porque hace posible la habilidad *(skill)* del obrero, sirviendo, por tanto, al bien común *(common best)* que se identifica con el bien del mayor número posible. Si hasta aquí la motivación es totalmente utilitarista y emparentada con muchos puntos de vista usuales ya en la literatura profana de la época[249], sin embargo, pronto se destaca el matiz típicamente puritano cuando Baxter pone al frente de sus explicaciones el siguiente motivo: «fuera de una profesión fija, los trabajos que un hombre realice son ocasionales e inestables y pasa más tiempo en la pereza que en el trabajo», y cuando cierra sus explicaciones en los términos siguientes: «y él [el trabajador profesional] realizará su trabajo en orden, mientras que el otro está en un continuo desconcierto y su negocio no conoce ni tiempo ni lugar[250] [...] por lo cual una

249. Pero *no* por ello *deducible* de ellos históricamente. Más bien está presente aquí la idea genuinamente calvinista de que el orden del «mundo» sirve a la *gloria* de Dios, a su autoglorificación. El giro *utilitarista* de que el orden económico debe servir al mantenimiento de la vida de *todos* *(good of the many, common good,* etc.) es consecuencia de la idea de que cualquier otra interpretación conduce a una divinización (aristocrática) de las criaturas, o claramente no a la gloria de Dios, sino a «fines culturales» naturales. La voluntad de Dios, sin embargo, tal como ésta se manifiesta en la configuración racional del mundo económico (véase nota 85), sólo puede ser, por cuanto aquí entran en consideración los fines del mundo *de mas acá,* el bien de la «totalidad», la «utilidad» *im*personal. El utilitarismo es la consecuencia, como se ha dicho antes, de la configuración *im*personal del «amor al prójimo» y de la negación de la glorificación del mundo mediante el exclusivismo del principio puritano «in majorem Dei gloriam». La intensidad con la que *todo* el protestantismo ascético está dominado por la idea de que cualquier glorificación de las *criaturas* daña a la gloria de Dios y de que es, por consiguiente, reprobable se pone claramente de manifiesto en las reservas y en el esfuerzo que le costó al propio Spener conservar, como ἀδιάφον, el uso de sus títulos ante las numerosas solicitudes –él que no tenía verdaderamente una inspiración «democrática»–. Se tranquiliza finalmente con el hecho de que, también en la Biblia, el pretor Festus recibió del Apóstol el título de κράτιοτος. El aspecto *político* del asunto pertenece a otro momento posterior [368].

250. «The inconstant man is a stranger in his own house», dice también Th. Adams *(Works of the Puritan Divines,* p. 77).

profesión estable («certain calling», en otros pasajes dice «stated calling») es lo mejor». El trabajo inestable, al que se ve obligado el jornalero habitual, es una situación transitoria inevitable muchas veces, pero nunca deseable. A la vida del hombre «sin profesión» le falta precisamente el carácter sistemático y metódico que exige el ascetismo intramundano. Según la ética cuáquera, la vida profesional del hombre tiene que ser un ejercicio coherente de las virtudes ascéticas, una acreditación de su estado de gracia en un carácter concienzudo, el cual se traduce en el cuidado[251] y en el método con los que desempeña su profesión. Lo que Dios exige no es el trabajo en sí mismo, sino el trabajo profesional racional. En este carácter metódico del ascetismo profesional está puesto el énfasis en la idea puritana de la profesión, no como en Lutero, quien lo ponía en la resignación con la suerte asignada por Dios [369]. Por ello la pregunta de si alguien puede tener varias *callings* se responde en términos absolutamente afirmativos, si es bueno para el bien común o para el propio bien[252] y si no es perjudicial para nadie, y si no lleva a ser infiel («unfaithful») en alguna de las profesiones. Tampoco se considera reprobable el *cambio* de profesión como tal, si no se hace a la ligera y si se hace para tomar otra profesión más grata a Dios[253], es decir, una pro-

251. Véanse especialmente las afirmaciones de George Fox en *The Friends' Library* (ed. W. & Th. Evans, Filadelfia, 1837 y ss.), vol. I, p. 130.
252. Pues Dios nunca ha mandado, como se destaca muy frecuentemente en la literatura puritana, que haya que amar al prójimo *más* que a uno mismo, sino *como* a sí mismo. Se tiene también, por tanto, la obligación de amarse a sí mismo. Quien sepa, por ejemplo, que él utiliza su riqueza más racionalmente que otro, honrando, por tanto, más a Dios, no está obligado por el amor al prójimo a darle de su riqueza a ese otro.
253. También Spener está próximo a esta posición. Pero es muy reservado y más bien disuasivo incluso en el caso de que se trate de pasar de la profesión de comerciante (moralmente peligrosa desde el punto de vista moral) a la teología (III, p. 435, I, p. 524). La frecuencia con que se presenta en los informes, muy consultados, de Spener la respuesta a *esta* pregunta de si está permitido el cambio de profesión muestra, dicho sea de paso, el enorme carácter *práctico* que tenían para la vida cotidiana las distintas interpretaciones de 1 Cor 7.

fesión más útil, atendiendo al principio general. La utilidad de una profesión y su carácter grato a Dios se determinan, en primer lugar, por criterios morales y luego por la importancia que tengan los bienes que con ella han de producirse para la «colectividad», pero, como tercer criterio y más importante desde el punto de vista práctico, el «*beneficio*» económico privado[254]. Pues cuando ese Dios, al que el puritano ve operante en todos los acontecimientos de la vida, le muestra a uno de los suyos una oportunidad de lucro, lo hace intencionadamente. Y por ello el cristiano creyente tiene que seguir esta llamada, aprovechándose de esa oportunidad[255]. «Si Dios os muestra un camino en el que podéis ganar legalmente más que por otro camino sin daño para vuestra alma ni para la de otros y lo rechazáis y seguís el camino que reporta

254. Algo de naturaleza similar no se encuentra, al menos, en los escritos de los pietistas continentales más destacados. La posición de Spener respecto al «lucro» oscila entre el luteranismo (el punto de vista de «ganar dinero para la alimentación») y la argumentación mercantilista de la utilidad del «florecimiento del comercio» y similares (ob. cit. III, pp. 330, 332; cfr. I, p. 418): *el cultivo de tabaco* trae dinero al país y es, por ello, útil; *por lo tanto* no es pecado (!) (cfr. III, pp. 426, 427, 429, 434), pero Spener no deja de señalar que se pueden hacer ganancias y continuar siendo piadoso, como muestra el ejemplo de los cuáqueros y mennonitas, y que incluso beneficios más elevados pueden ser *resultado* directo de la rectitud piadosa (ob. cit., p. 435); sobre esto tendremos que hablar todavía más adelante.

255. Estas opiniones de Baxter *no* son un reflejo del medio económico en el que vivía. Su autobiografía destaca *por el contrario* que para el éxito de su trabajo misionero en el país fue codeterminante el hecho de que los comerciantes asentados en Kidderminster *no* eran ricos, sino que sólo ganaban «food and raiment» y que los maestros artesanos no habían vivido mejor que sus obreros: «from hand to mouth». «It is *the poor* that receive the glad tidings of the Gospel». Th. Adams hace esta observación sobre el afán de lucro: «He [the knowing man] knows [...] that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse [...] therefore desires no more wealth *than a honest man may bear away*», y *eso sí lo quiere él* (Th. Adams, *Works of the Puritan Divines*, LI). [370]

menos ganancias, *os estáis oponiendo a uno de los fines de vuestra profesión* (calling), *os estáis negando a ser administradores* (stewart) *de Dios* y a aceptar sus dones, para poder utilizarlos para él cuando él lo exija. *Podéis trabajar para ser ricos para Dios,* pero no para la molicie y el pecado»[256]. La riqueza sólo es peligrosa como tentación para la pereza y para el goce pecaminoso de la vida, y la aspiración a la riqueza sólo es peligrosa cuando es para poder vivir después alegre y despreocupadamente. Pero como ejercicio del deber profesional no sólo es lícita desde el punto de vista moral, sino que es una obligación[257]. Esto parecía expresarlo directamente la pará-

256. Baxter, ob. cit., I, cap. X, tít. 1, Dis. § 24, vol. I, p. 378, columna 2. Prov 23, 4: «no trabajes para ser rico» significa: «riches for our fleshly ends must not ultimately be intended». Lo realmente odioso es la *utilización* feudal-señorial de la riqueza, no la riqueza *en sí* (cfr. la observación en ob. cit. I, p. 380, sobre la «debauched part of the gentry»). MILTON tiene, en la primera *Defensio par* [371] *populo Anglicano,* la conocida teoría de que sólo el «Mittelstand» (clase media) puede ser portador de la *virtud,* donde «Mittelstand» se entiende como «bürgerliche Klasse» (clase burguesa) en contraposición a la «aristocracia», tal como demuestra su fundamentación de que tanto el «*lujo*» como la necesidad impiden la práctica de la virtud.
257. *Esto* es lo decisivo. Y todavía una observación de carácter general: a nosotros no nos interesan aquí los conceptos que la teología moral haya desarrollado, sino la moral *vigente* en la vida práctica de los creyentes y los *efectos* de la orientación religiosa de la ética profesional. En la casuística católica, especialmente en la de los jesuitas, se pueden leer a veces comentarios que suenan parecidos a los de muchos casuistas protestantes –por ejemplo, sobre la cuestión de la licitud del interés, que abordaremos en un capítulo posterior [372]–, o que incluso parecen ir más lejos en el punto de qué hay que considerar «permitido» o «probable» [373]. Así como los calvinistas suelen citar teólogos morales católicos, no sólo Santo Tomás de Aquino, San Bernardo de Claraval, San Buenaventura, sino también contemporáneos, los casuistas católicos tomaban nota por lo general de la ética herética, tema este que no comentamos más de cerca. Pero la gran diferencia es ésta [374]: que las opiniones latitudinarias dentro del catolicismo eran productos de teorías éticas específicamente *más débiles,* no sancionados por la autoridad eclesiástica y de los que estaban alejados los seguidores más serios y estrictos de la Iglesia, mientras que la idea *protestante* de la profesión, por el contrario, ponía a los seguidores más serios de la vida ascéti-

bola del criado infiel, que fue reprobado porque no había aprovechado el talento que Dios le había confiado[258]. *Querer* ser pobre sería lo mismo que querer estar enfermo, como se ha dicho muchas veces[259]; sería reprobable como santificación por las obras y perjudicial para la gloria de Dios. Y, finalmente, la mendicidad de una persona con capacidad para trabajar no sólo es pecado como pereza, sino también porque va contra el amor al prójimo, según la palabra del Apóstol[260].

Así como la encarecida recomendación del significado ascético de la profesión estable glorifica moralmente al *hombre especialista* moderno, la interpretación providencialista de las oportunidades de hacer beneficios glorifica al hombre *de negocios*[261]. El ascetismo odia por igual tanto la elegante despreocupación del señor como la ostentación del nuevo rico. Por el

ca [375] al servicio de la vida productiva capitalista. Lo que en el catolicismo era *permitido* condicionalmente aparecía en el protestantismo como algo *bueno* moralmente positivo. Las diferencias fundamentales y muy importantes en la práctica entre ambas éticas quedaron definidas [376] con carácter definitivo desde la disputa jansenista y la Bula *Unigenitus*.

258. El pasaje traducido en el texto sigue así: «You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are *bound* to improve all your talents...». Un paralelismo directo entre el afán de riqueza en el reino de Dios y el afán de éxito en la profesión terrenal, por ejemplo, en Janeway, «Heaven upon Earth» (en *Works of the Pur. Div.)* p. 275 abajo.

259. Ya en la Confesión (luterana) del duque Christoph von Württemberg, sometida al Concilio de Trento, se hace valer contra el *voto* de pobreza lo siguiente: quien por su estamento sea pobre tiene que aguantarlo, pero si es alabado por *seguir siéndo*lo, es lo mismo que si fuera alabado por estar siempre *enfermo* o por tener *mala fama*.

260. En Baxter y, por ejemplo, en la Confesión del duque Christoph. Cfr. otros pasajes como: «[...] the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging», etc. (Th. Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. 259). [377]

261. G. White, presidente de la Baptist Union of Great Britain and Ireland, dijo con énfasis en su discurso inaugural de la *Assembly* en Londres, en 1903 *(Baptist Handbook*, 1904, p. 104): «The best men on the roll of our Puritan churches were *men of affairs*, who believed, that religion should permeate the whole of life».

contrario, el austero *Selfmademan* burgués encuentra su aprobación moral[262]: «God blesseth his trade» es una expresión para aquellos santos[263], que habían seguido con éxito los designios divinos; y todo el poder del *Dios del Antiguo Testamento,* que recompensa su piedad a los suyos en esta vida[264], tenía que actuar en la misma dirección para el puritano que, según el consejo de Baxter, controlara su propio estado de

262. *Aquí* precisamente reside su diferencia característica respecto a la concepción feudal. Según esta última, sólo el *sucesor* del *parvenu* (político o social) puede beneficiarse del éxito y de la bendición del linaje de éste (esto se expresa de manera característica en el español *hidalgo* = hijo d'algo = *filius alicujus)* [378]. Si bien estas diferencias están actualmente desapareciendo con la rápida transformación y europeización del «carácter popular» mexicano, también es cierto que allí está representada la concepción específicamente burguesa, *que es su opuesta* y que glorifica el *lucro* y el *éxito* en los negocios como síntoma de *un logro* espiritual y no tiene ningún respeto hacia la mera *riqueza* (heredada), de la misma manera que, al revés, en Europa [379] se puede comprar efectivamente por dinero cualquier honor social, *siempre que* el propietario no haya estado él mismo detrás del mostrador de la tienda y haya realizado los cambios necesarios en su propiedad (establecimiento de un fideicomiso, etc.), como ya ha observado James Bryce. Véase *contra* el honor de la *sangre,* por ejemplo, Th. Adams, *Works of the Puritan Divines,* p. 216.

263. Por ejemplo, para el fundador de la «secta de los familistas», Hendrik Niklaes, que era comerciante (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth,* p. 34).

264. Esto es totalmente seguro, por ejemplo, para Hoornbeek, porque en Mateo 5, 5 y en 1 Timoteo 4, 8 se hacen promesas terrenales a los santos (ob. cit., vol. I, p. 193). *Todo* es resultado de la providencia de Dios, pero éste cuida *especialmente* de los suyos: ob. cit., p. 192: «Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia *circa fideles*». Sigue luego un comentario de *en qué* se puede reconocer que una mera coincidencia *no* procede de la «communis providentia», sino de esa previsión *especial.* También Bailey remite a la providencia de Dios para el éxito en el trabajo profesional (ob. cit., p. 191). En los escritos de los cuáqueros se afirma que la prosperidad es «frecuentemente» la recompensa de una vida bendecida por Dios (véase, por ejemplo, una afirmación semejante ya del año 1848 en la *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the Society of Friends in London,* 6.ª ed., Londres, 1851, p. 209). Más adelante volveremos a la relación con la ética cuáquera.

gracia mediante una comparación con el alma de los héroes bíblicos[265] e interpretara las frases de la Biblia «como los artículos de un código». Las frases del Antiguo Testamento no eran ciertamente, en sí mismas, totalmente inequívocas. Hemos visto que Lutero empleó por vez primera el concepto de «profesión» en su sentido secular en la traducción de un pasaje del Eclesiástico. Pero el libro del Eclesiástico pertenece, por todo su espíritu, sin duda alguna, a aquellas [381] partes del Antiguo Testamento (ampliado) que tienen un mayor efecto tradicionalista. Es curioso que este libro parece disfrutar de una gran popularidad entre los campesinos luteranos alemanes, incluso en la actualidad[266], y que la impronta luterana de amplias corrientes dentro del pietismo alemán solía expresarse en su predilección por el Eclesiástico[267]. Los puritanos rechazaban los Apócrifos como no revelados, de acuerdo con su rígida contraposición entre lo divino y lo creado[268].

265. Como ejemplo de tomar como guía a los patriarcas, que es también característico de la concepción puritana de la vida, puede servir el análisis de Thomas Adams de la disputa entre Jacob y Esaú (*Works of the Puritan Divines*, p. 235): «His folly [de Esaú] may be argued from the base estimation of the birthright, that he would so lightely pass from it and on *so easy conditions* as a pottage» (el pasaje es importante también para el desarrollo de la idea del derecho de primogenitura; sobre esto, más adelante). Pero fue *pérfido* que él no quisiera dejar valer la compra porque había una ventaja excesiva. Esaú es precisamente un «cunning hunter, a man of the fields», la barbarie irracional, mientras que Jacob representa «a plain man, dwelling in tents», el «man of grace». [380]
266. *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thürigischen Landpfarrer*, 2.ª ed., Gotha 1890, p. 16. Los campesinos que se describen aquí son un producto característico de la iglesia *luterana*. He ido escribiendo al margen continuamente «luterano» donde este excelente autor supone en general que se trata de la religiosidad «campesina».
267. Compárese, por ejemplo, la cita en Ritschl, *Pietismus* II, p. 158. Spener fundamenta sus reservas contra el cambio de profesión y el afán de lucro también *con* pasajes del Eclesiástico. *Theologische Bedenken*, vol. III, p. 426.
268. A pesar de ello, Bailey, por ejemplo, recomienda por supuesto su lectura y hay algunas citas aquí y allá de los Apócrifos, pero raras naturalmente. No recuerdo (casualmente) ninguna del Eclesiástico.

Mayor influencia todavía ejercía, entre los libros canónicos, el libro de Job con su genial glorificación de la majestad absolutamente soberana de Dios –tan afín a la concepción calvinista– combinada con la certeza, que finalmente rebrota, de que Dios suele bendecir a los suyos [382] también en esta vida y también en sentido material, certeza tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo[269]. Se abandonó el quietismo oriental, presente en muchos de los versos más inspirados de los Salmos y de los Proverbios de Salomón, y lo mismo hizo Baxter con el matiz tradicionalista del pasaje de la primera Carta a los Corintios, esencial para el concepto de profesión. En vez de ello se puso un mayor énfasis en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que alaban la *honradez formal* como signo de una conducta grata a Dios. La teoría de que la ley mosaica sólo había perdido su validez por causa de la nueva alianza en aquellos preceptos ceremoniales o condicionados históricamente para el pueblo judío, pero que, por lo demás, siempre había poseído validez como expresión de la «lex naturae» y la había conservado[270], hizo posible la eliminación de aquellos preceptos que no tenían encaje en la vida moderna y dejó vía libre a que se fortaleciera ese espíritu de legalidad austera y consciente de ser la correcta, propio del ascetismo intramundano de este protestantismo, con numerosos rasgos afines de la moralidad del Antiguo Testamento[271]. Por esto, cuando ya escritores de la época, en repetidas ocasiones, y escritores más recientes denominan el talante

269. Cuando el éxito exterior es modesto para los manifiestamente réprobos, el calvinista se tranquiliza, de acuerdo con la «teoría del estancamiento» (así, por ejemplo, Hoornbeek), con la certeza de que Dios les depara algo para endurecerlos y echarles a perder con mayor seguridad aún.
270. Abordaremos *este* punto más en detalle en otro contexto [383]. *Aquí* sólo interesa el carácter *formalista* de la «honradez». [384]
271. Según Baxter, el carácter vinculante de las normas éticas de la Escritura sólo alcanza 1) en la medida en que ellas sean un «transcript» de la ley natural o 2) que lleven en sí mismas el «express character of universality and perpetuity» (*Christian Directory* III, pp. 173 y s.).

ético del puritanismo inglés como «English Hebraism»[272], es, bien entendido, totalmente correcto. Pero hay que pensar no sólo en el judaísmo palestino de la época del nacimiento del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo que se fue formando paulatinamente bajo la influencia de la educación talmúdica y legalista de muchos siglos [385], pues la valoración desprejuiciada de la vida como tal del viejo judaísmo está bastante lejos del puritanismo. [386] En el marco de este bosquejo resulta imposible mostrar en concreto las consecuencias para el carácter que tuvo esta impregnación de la vida con normas del Antiguo Testamento –una tarea estimulante, pero que todavía no ha sido hecha ni siquiera para el judaísmo[273]–.

272. Por ejemplo, Dowden (con referencia a Bunyan) ob. cit., p. 39.
273. [387] No puede analizarse aquí el enorme influjo que tuvo, por ejemplo, el *segundo mandamiento* («No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa...», etc.) sobre el desarrollo del carácter del judaísmo, sobre su carácter racional, ajeno a la cultura de los sentidos. Pero quizá se puede citar como algo característico que uno de los directores de la Educational Alliance en los Estados Unidos –una organización que se dedica, con enormes medios y admirable éxito, a la «americanización» de los inmigrantes judíos– me indicó que el primer objetivo de este «proceso de aculturación», que se intenta lograr con todo tipo de enseñanza artística y de convivencia, era la «emancipación respecto al segundo mandamiento». En el puritanismo, la condena israelita de cualquier humanización de Dios (¡permítaseme la palabra!) se corresponde con la prohibición de la divinización de las criaturas, que tiene otros efectos sin duda, pero que está en una dirección afín. Es cierto que numerosos rasgos importantes de la moralidad puritana son afines al judaísmo talmúdico. Por ejemplo, cuando en el Talmud (en Wünsche, *Babylonischer Talmud* II, p. 34) se insiste encarecidamente que es mejor, y Dios lo premia más, hacer algo bueno por *deber* que hacer una buena acción a la que *no* se está obligado por la ley; con otras palabras: cumplir el deber sin amor es superior desde el punto de vista moral a la filantropía basada en sentimientos; esto, en su esencia, lo aceptaría la ética puritana de la misma manera que KANT, escocés de origen y con fuertes influencias pietistas en su educación, se acerca, en definitiva, a este principio (igual que numerosas [388] formulaciones suyas se apoyan directamente en ideas del protestantismo ascético, lo cual no puede ser comentado ahora). Pero en un caso se sumerge la ética talmúdica en el tradicionalismo oriental: «R. Tanchum ben Chanilai ha dicho:

Además de las relaciones apuntadas para el espíritu general del puritano, hay que tomar en consideración, sobre todo, que en él experimentó un grandioso renacimiento la fe en ser el pueblo elegido de Dios[274]. De igual manera que el moderado Baxter da gracias a Dios por haberle permitido nacer en Inglaterra y dentro de la verdadera Iglesia y no en otra parte, este agradecimiento por la propia perfección generada por la gracia de Dios impregna asimismo la actitud[275] de la burguesía puritana y produce ese carácter duro y de corrección formal, que tenían los representantes de esa época heroica del capitalismo.

no cambie nunca el hombre un uso» (se trata de la alimentación de los jornaleros, Gemara zu Mischna VII, I Fol. 86 b, núm. 93, en Wünsche), aunque esta obligación no vale respecto a los forasteros. Pero la concepción puritana de la «legalidad» como *acreditación* respecto a la concepción judía de la legalidad como cumplimiento de los mandamientos daba claramente motivos [389] más fuertes para *actuar* positivamente. [390] No es asunto mío abordar aquí el enorme desplazamiento que sufrió la actitud interior hacia el mundo con la concepción cristiana de la «gracia» y de la «redención», que albergaba en sí misma de manera característica el germen de *nuevas* posibilidades de desarrollo. Sobre la «legalidad» en el Antiguo Testamento compárese *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 265.

274. La *verdad* de la Sagrada Escritura es consecuencia, según Baxter, en última instancia de la «wonderful difference of the godly and ungodly», de la absoluta diferencia del «renewed man» respecto a los otros y de la manifiesta y especial providencia de Dios para la salvación de los suyos (providencia que, naturalmente, *se puede* expresar en «*pruebas*»). *Christian Directory* I, p. 165, columna 2 marg.

275. Como algo característico de esa actitud sólo hace falta apreciar con qué sinuosidad se las arregla el propio Bunyan –en el que siempre se puede encontrar aun así un acercamiento a la actitud de la *Libertad del cristiano* de Lutero (por ejemplo, en «Of the law and a Christian», en: *W. of Pur. Div.*, p. 254 abajo)– con la parábola del fariseo y el publicano (véase el sermón «The Pharisee and the Publican» en *W. of Pur. Div.*, pp. 100 y s.). ¿Por qué es reprendido el fariseo? –No cumple verdaderamente los mandamientos de Dios, pues es claramente un *sectario*, que sólo piensa en las pequeñas cosas exteriores y en las ceremonias (p. 107); pero, sobre todo, se atribuye a sí mismo los méritos y, *sin embargo*, le da las gracias a Dios por su virtud, «como hacen los cuáqueros», abusando del nombre de Dios; y *edifica* sobre el valor de aquélla de manera pecaminosa (p. 126), negando así implícitamente la *predestinación de Dios*

Intentemos ahora aclarar especialmente aquellos puntos en los que la concepción puritana de la profesión y la exigencia de un modo de vida ascético debió de influir *directamente* sobre el desarrollo del estilo de vida capitalista. El ascetismo se dirige con toda su fuerza, como hemos visto, contra el *goce despreocupado* de la vida y de las alegrías que ésta ofrece. Este rasgo se expresa quizá de la manera más clara en la lucha en torno al *Book of Sports*[276], que Jacobo I y Carlos I elevaron a ley con el propósito manifiesto de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó Carlos I en todos los púlpitos. Si los puritanos combatieron con furia la disposición del rey de que, los domingos, estaban legalmente permitidas ciertas diversiones populares fuera del tiempo de los oficios religiosos, no era solamente la perturbación del descanso del sábado lo que les sublevaba, sino el salirse totalmente del modo de vida ordenado de los santos. Y cuando el rey amenazó con severos castigos cualquier ataque a la legalidad de esos deportes, su intención era precisamente acabar con ese rasgo *ascético*, peligroso para el Estado por ser *antiautoritario*. La sociedad monárquico-feudal protegía a los «amantes de la diversión» contra la naciente moral burguesa y el conventículo ascético enemigo de la autoridad de la misma manera que la sociedad capitalista hoy suele proteger a los que «están dispuestos a trabajar» frente a la moral de clase de los obreros y frente a los sindicatos enemigos de la autoridad. Frente a esto, los puritanos defendían [392] el *principio* del modo de vida metódico. Pues, por lo demás, el rechazo del deporte por parte de los puritanos no era un rechazo del deporte como tal, ni siquiera

(pp. 139 y s.). Su oración es, por tanto, divinización de las criaturas y en ello estriba el pecado. Por el contrario, el publicano renace interiormente, como muestra la sinceridad de su confesión, *pues* «to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the *probability* of mercy» (p. 209), como se dice con un característico debilitamiento del sentimiento luterano de pecado.

276. Impreso, por ejemplo, en *Constitutional Documents* de Gardiner. Se puede trazar un paralelo entre esta lucha contra el ascetismo [391] con la persecución de los jansenistas y Port Royal por parte de Luis XIV.

entre los cuáqueros. Pero el deporte tenía que servir al objetivo *racional* de ser un descanso necesario para el rendimiento físico. Para el puritanismo el deporte era, por supuesto, sospechoso de ser un medio para gozar con toda naturalidad de instintos indomables, y le resultaba evidentemente reprobable en la medida en que el deporte se convertía en un puro instrumento de disfrute o despertaba la ambición de la lucha, los instintos brutos o las ganas irracionales de hacer apuestas. El enemigo del ascetismo era el disfrute de la vida *instintiva* como tal, que aleja tanto del trabajo profesional como de la piedad, se presentara como deporte «señorial» o como afición a las tabernas y al baile del hombre corriente[277].

De desconfianza y muchas veces de hostilidad es, consiguientemente, la posición respecto a los «bienes culturales» que no pudieran ser valorados directamente como religiosos. No quiere decir esto que el ideal de vida del puritanismo despreciara hoscamente la cultura, pues precisamente lo contrario es lo correcto, al menos respecto a la ciencia, con excepción de la aborrecida «Escolástica». Y los grandes representantes del movimiento puritano se habían sumergido además profundamente en la formación renacentista: los sermones del ala [394] presbiteriana rezuman clasicismo[278], e incluso

277. La posición de *Calvino* era esencialmente más suave, en cuanto tomaba en consideración las formas aristocráticas del disfrute de la vida *más finas*. La barrera es la Biblia; quien se atenga a ella y conserve una buena *conciencia* no necesita desconfiar temerosamente de *cualquier* estímulo para el disfrute de la vida en sí mismo. Las explicaciones al respecto en el cap. X de *Inst. Christ. Rel.* habrían podido abrir por sí mismas la puerta a una práctica muy relajada. *Aquí* se hizo valer, junto al creciente miedo por la *certitudo salutis* existente en los epígonos, la circunstancia de que en el terreno de la «ecclesia militans» fueron los *pequeños burgueses* quienes llevaron el desarrollo del calvinismo –esa circunstancia la comentaremos después– [393].

278. Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 3), por ejemplo, comienza un sermón sobre las «the three divine sisters» («Pero el amor es la más grande ellas») con la indicación de que también Paris le alcanzó la manzana a Afrodita (!).

los de los radicales no desdeñaban ese tipo de erudición en las polémicas teológicas, a pesar de que se escandalizaban de ello. Quizá no haya habido un país con tantos «graduates» como Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia. La sátira de los adversarios, como por ejemplo el *Hudibras*, de Butler, se mete precisamente con la erudición de salón y la dialéctica ejercitada de los puritanos: esto tiene que ver *en parte* con la valoración religiosa del conocimiento, procedente de su posición respecto a la «fides implicita» de los católicos, como veremos más adelante. Otra cosa es, ciertamente, cuando se entra en el terreno de la literatura no científica[279] y más aún en el del «arte de los sentidos». En estos ámbitos, el ascetismo cayó, evidentemente, como una escarcha sobre la vida de la vieja y alegre Inglaterra, [395] y el hecho de que en Holanda quedara espacio para que se desarrollara un arte grande, a menudo crudamente realista[280], sólo

279. No deben leerse novelas y similares por ser «pérdida de tiempo» (Baxter, *Christ. Dir.* I, p. 51, columna 2). Es conocido que después de la época isabelina en Inglaterra se secaron la lírica y la canción popular, no sólo el drama. En artes plásticas no encontró el puritanismo realmente mucho que oprimir. Llama la atención la caída de una, al parecer, buena predisposición musical a esa absoluta nada que observamos después, y todavía hoy, en los pueblos anglosajones. En América, exceptuando las iglesias de negros –a causa de los cantantes profesionales que las iglesias contratan como «attractions» (8.000 dólares al año en la Trinity Church de Boston)–, casi siempre sólo se escuchan los chillidos del «canto comunitario», insoportables para un oído alemán (acontecimientos *en parte* análogos también en Holanda).

280. Es evidente que el «renacimiento del Antiguo Testamento» [396] debió de contribuir en el arte a que lo *feo* se convirtiera en un objeto artístico «posible» y que en ello participó la condena puritana de la «divinización de las criaturas». Pero los casos concretos parecen todavía inseguros. En la Iglesia romana, motivos totalmente distintos (demagógicos) produjeron fenómenos externamente emparentados, pero con un resultado artístico totalmente distinto. Quien está ante el maravilloso cuadro *Saúl y David* de Rembrandt (en La Haya) [397] cree estar sintiendo directamente la poderosa influencia de ese pensamiento puritano. El ingenioso análisis de las influencias culturales holandesas en el *Rembrandt* de

demuestra lo poco efectiva que fue allí la reglamentación autoritaria de las costumbres en esa dirección frente a la influencia de la corte y del estamento gobernante [398], pero también frente a la alegría de vivir de los pequeños burgueses enriquecidos, después de que la breve dominación de la teocracia calvinista se hubiera diluido en una iglesia oficial austera y de que el calvinismo hubiera perdido [399] así su proselitismo ascético[281]. El teatro es reprobable para los puritanos [406] y, al eliminarse estrictamente el desnudo y lo

Carl Neumann podría muy bien ser la medida de lo que, hoy, se *puede* saber sobre hasta qué punto hay que atribuirle al protestantismo ascético efectos *positivos*, fecundadores del arte.

281. Fueron causas muy diferentes las que determinaron la penetración relativamente escasa de la ética calvinista en la vida práctica, el debilitamiento del espíritu ascético en Holanda [400] bajo el estatúder Federico Enrique y la escasa fuerza de expansión del puritanismo holandés en general. Estas causas estaban en su constitución política (federación particularista de ciudades y provincias) y en la reducida capacidad de defensa militar (la guerra de liberación pronto se llevó a cabo, en lo fundamental, con *dineros* de Amsterdam y con ejércitos mercenarios: los predicadores ingleses ilustraban la confusión de lenguas de Babel aludiendo al ejército holandés). De esta manera se cargó a otros, en buena parte, la seriedad de la guerra religiosa, pero también se dejó escapar así la participación en el *poder* político. Por el contrario, el ejército de Cromwell se sentía un ejército de *ciudadanos*, aunque estuviera en parte oprimido. (Más característico aún en esto es el hecho de que *este* ejército adoptara en su programa la eliminación del servicio militar, porque, por la gloria de Dios, sólo se puede luchar por una causa reconocida en conciencia como buena, no para el estado de ánimo de los príncipes. La organización militar inglesa, «inmoral» según los conceptos alemanes [401], tiene motivos muy «morales» *desde el punto de vista histórico* y nunca fue una exigencia procedente de soldados vencidos [402].) A los *schutterijen* holandeses, representantes del calvinismo en el período de la gran guerra, se les ve en los cuadros de Hals, sólo una generación después del Sínodo de Dordrecht, con gestos muy poco «ascéticos». [403] El concepto holandés de la «solidez» *(Deftigkeit)* es una mezcla de «honradez» racional-burguesa y conciencia estamental de los patricios. La jerarquización por clases de los puestos en las iglesias holandesas muestra el carácter aristocrático de esta Iglesia aún hoy. Sobre esto, más adelante [404]. Sobre Holanda, véase, por ejemplo: Busken-Huët, *Het land van Rembrandt* (editado en alemán por Von der Ropp). [405]

erótico del ámbito de lo «posible», no se mantuvo ya en la literatura y en el arte la concepción más radical. Los conceptos de «idle talk», de «superfluities»[282], de «vain ostentation» -todos ellos denominaciones de una conducta irracional, sin objetivos y, por tanto, no ascética y, además, que no servía a la gloria de Dios sino del hombre- estaban a mano para fomentar una funcionalidad austera en contra de la utilización de motivos artísticos. Finalmente, esto valía también con respecto al arreglo personal, por ejemplo, el vestido[283]. Esa poderosa tendencia a uniformar el estilo de vida, que secunda hoy el interés capitalista en la «estandarización» de la producción[284], tiene su fundamento teórico en el rechazo de la «divinización de las criaturas»[285]. No hay que olvidar en todo esto,

282. Determinante es también en este punto que para el puritano *sólo* había la disyuntiva: o voluntad divina o vanidad de las criaturas. Por eso no podía existir para él nada que fuera indiferente desde el punto de vista moral. *Calvino* pensaba de otra manera respecto a esa relación, como ya hemos dicho: es indiferente lo que se coma, lo que se vista y similares, si no tiene como conscuencia que el alma se esclavice bajo el poder de los *apetitos*. La *libertad* respecto al «mundo» tiene que manifestarse en indiferencia -como con los jesuitas-, pero esto quiere decir en Calvino que tiene que manifestarse en un uso indiferenciado y desapasionado de los bienes que ofrece la tierra (pp. 409 y ss. de la edición original de la *Institutio Christianae Relig.),* una posición que está efectivamente más cerca del luteranismo que del precisionismo de los epígonos.
283. Es conocido el comportamiento de los cuáqueros en ese sentido. Ya a comienzos del siglo XVII, la comunidad de desterrados de Ámsterdam desencadenó una tormenta durante una década contra los trajes y sombreros de moda de la mujer de un párroco. (Descrito de manera divertida en *Congregationalism of the last 300 years,* de Dexter.) Sanford ya había señalado (ob. cit.) que el corte de pelo «Haartour» de hombre es, hoy día, el corte de los ridiculizados «Roundheads» y que el ridiculizado *traje* de hombre de los puritanos es, en todo caso, idéntico al de hoy *en cuanto a su principio* subyacente.
284. Sobre esto, véase de nuevo el libro de Veblen ya citado: *The Theory of Business Enterprise.*
285. Volveremos más de una vez a esta idea. A partir de ella se explican sentencias como las siguientes: «Every penny, which is paid upon your-

ciertamente, que el puritanismo encerraba en sí mismo todo un mundo de contradicciones, y que sus dirigentes tenían con seguridad un mayor sentido instintivo para la grandeza artística intemporal que el de los «caballeros»[286] y que un genio único, como Rembrandt, por muy poca gracia que su «conducta» hubiera encontrado ante los ojos del Dios puritano, estuvo influenciado en la orientación de su creación, de manera esencial sin duda, también por el *milieu* de las sectas en que se movió[287]. Pero esto no cambia nada el cuadro general,

selves and children and friends must be done as by God's own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing» (Baxter, ob. cit. I, p. 108, abajo a la derecha). Ahí está lo decisivo: lo que se dedica a objetivos *personales* se le *quita* al servicio de la gloria de Dios.

286. Se suele recordar, por ejemplo (así lo hace Dowden, ob. cit.) y con razón, que Cromwell salvó de la destrucción los cartones de Rafael y el *Triunfo de César,* de Mantegna, y que Carlos II intentó venderlos. Como es sabido, la sociedad de la Restauración tenía una postura de frialdad o de expreso rechazo respecto a la literatura nacional inglesa. En las cortes era todopoderosa la influencia de Versalles en todas partes. No se puede analizar concretamente, en el marco de este esbozo, la influencia que tuvo sobre el espíritu de los tipos más elevados de puritanos y de hombres salidos de su escuela el apartarse del disfrute irreflexivo de la vida cotidiana. Washington Irving *(Bracebridge Hall,* ob. cit.) formula ese efecto con la terminología inglesa habitual: «it [él se refiere a la libertad política, nosotros decimos el puritanismo] evinces less play of the *fancy,* but more power of *imagination*». Sólo hay que pensar en la posición de los *escoceses* en la ciencia, la literatura, los descubrimientos científicos y la vida mercantil de Inglaterra para percibir que esta observación, formulada de manera algo estrecha, roza ligeramente lo correcto. Más adelante [407] hablaremos de su significación para el desarrollo de la técnica y de las ciencias empíricas. Esa misma situación se destaca en la vida cotidiana: para los cuáqueros, por ejemplo, están permitidas las siguientes «recreations» (según Barclay): la visita de los amigos, la lectura de obras históricas, *experimentos matemáticos y físicos,* jardinería, discusión de negocios y de otros acontecimientos del mundo y similares. El motivo es el comentado anteriormente.

287. Muy bien analizado en *Rembrandt,* de Carl Neumann, que hay que comparar con las observaciones anteriores.

por cuanto la poderosa interiorización de la personalidad, que podía traer consigo el ulterior desarrollo del ambiente puritano, y que de hecho trajo, favoreció predominantemente a la literatura, pero en generaciones posteriores.

Sin poder abordar ahora más en detalle las influencias del puritanismo en todas esas direcciones, tengamos presente solamente que la licitud del disfrute de bienes culturales estéticos o deportivos tiene siempre, en todo caso, *un* límite característico: *no deben costar nada.* El hombre sólo es administrador de los bienes que le han sido concedidos por la gracia de Dios y, como el criado infiel de la Biblia, tiene que rendir cuentas de cada céntimo [408][288] y es problemático gastar algo de ahí para un fin que no sea la gloria de Dios, sino el propio disfrute[289]. ¿Quién, que tenga los ojos abiertos, no se ha encontrado representantes de esa concepción hasta el día de hoy?[290]. Sobre la vida cuelga, con su gélido peso, la idea de que el hombre tiene una *obligación* respecto a la riqueza que le ha sido confiada, a la que está supeditado como fiel admi-

288. Baxter en el pasaje citado anteriormente, I, p. 108 abajo.
289. Cfr., por ejemplo, la conocida descripción del coronel Hutchinson en la biografía escrita por su mujer (muy citada, por ejemplo, en Sanford, ob. cit., p. 57). Después de exponer todas sus virtudes caballerescas y su naturaleza tendente a disfrutar de la vida, se dice: «He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but *he let off* very early the wearing of *anything that was costly...*». Muy similar es el ideal de la mujer puritana fina y abierta al mundo, pero descrito con mezquindad en el discurso fúnebre de Baxter por Mary Hammer con dos cosas: 1) tiempo y 2) gastos para la «pompa» y la diversión *(Works of the Pur. Div.*, p. 533).
290. Recuerdo especialmente, junto a otros muchos ejemplos, el de un fabricante de extraordinario éxito en sus negocios y muy rico en su vejez; el médico le aconsejó degustar algunas ostras todos los días para sus problemas de mala digestión y hubo una gran dificultad para convencerlo. Las fundaciones muy considerables que él había hecho para fines caritativos ya durante su vida y su «mano abierta» demostraban, por otra parte, que en su caso se trataba *solamente* de los restos de esa sensibilidad «ascética» que considera moralmente peligroso el *disfrute* de la propia riqueza, y no se trataba de nada afín a la «avaricia».

nistrador o como «máquina de ganar»: si la actitud ascética supera la prueba, cuanto mayor sea la riqueza, más fuerte será el sentido de la responsabilidad de tener que conservarla incólume para la gloria de Dios y de aumentarla con un trabajo sin descanso. La génesis de este estilo de vida tiene algunas de sus raíces en la Edad Media, como tantos elementos del espíritu capitalista [409][291], pero sólo encontró una base ética coherente en la ética del protestantismo ascético. Es obvia su significación para el desarrollo del capitalismo[292].

291. La *separación* entre el taller, la oficina, el «negocio» en general, y la vivienda privada -la separación entre el nombre empresarial y el apellido-, entre patrimonio del negocio y propiedades privadas, la tendencia a convertir el «negocio» en un «corpus mysticum» (al menos el patrimonio social), todo esto está en la misma dirección. Sobre esto, véase mi *Handelsgesellschaften im Mittelalter.*
292. Sombart ha apuntado ya acertadamente a este fenómeno en algún momento de su *Kapitalismus.* Pero hay que considerar que el mismo fenómeno [410] procede de dos fuentes psicológicas muy distintas. La influencia de una de ellas se retrotrae hasta la antigüedad más gris y se pone de manifiesto en las fundaciones, en los mayorazgos, en los fideicomisos, etc., así como, o aun con mayor nitidez, en la aspiración de igual índole a morir con un gran peso material propio y a asegurar la continuidad del «negocio», aun dañando los intereses personales de la mayor parte de los hijos coherederos. En *estos casos* se trata, además del deseo de crearse ellos mismos una vida ideal más allá de la muerte, de conservar el «splendor familiae», es decir, se trata de la vanidad, que se dirige, por así decir, a la propia personalidad ampliada del fundador; en todo caso, en el fondo, por motivos egocéntricos. No es ésta la motivación «burguesa», con la que *nosotros* tenemos que ver: aquí tenemos ante nosotros, en toda su irracionalidad y como una especie de imperativo categórico, el principio ascético de «renunciar es lo que tienes que hacer, tú tienes que renunciar» expresado en términos positivos capitalistas de «ganar es lo que tienes que hacer, tú tienes que ganar». La gloria de *Dios* y el propio deber, y no la vanidad de los hombres, constituyen para los puritanos la motivación para la «profesión»; *hoy solamente* el propio deber. Quien guste de ilustrar las últimas consecuencias de una idea puede recordar esa teoría de ciertos multimillonarios americanos de que *no* había que dejar a los hijos los millones conseguidos para no privarles de la acción moral de tener que trabajar y obtenerlos ellos mismos: *en la actualidad* es, por supuesto, una burbuja de jabón meramente «teórica».

Lo dicho hasta ahora podríamos resumirlo diciendo que el ascetismo protestante intramundano actúa con toda su energía contra el *disfrute* despreocupado de la riqueza; ese ascetismo coarta el *consumo*, especialmente el consumo de lujo. Por el contrario, *descarga*, con efecto [411], *la adquisición de bienes* de los lastres de la ética tradicional; le rompe las cadenas al afán de lucro [412], no sólo haciéndolo legal sino considerándolo expresamente como querido por Dios (en el sentido expuesto). La lucha contra la molicie y la dependencia de los bienes externos no es *ninguna* lucha contra la riqueza y el lucro [413], sino contra las tentaciones asociadas a ellos [414], tal como atestigua expresamente, junto a los puritanos, Barclay, el gran apologeta de los cuáqueros. Pero esas tentaciones están, sobre todo, en apreciar las formas ostensibles del lujo[293], que están tan próximas a la sensibilidad feudal y que son condenables como divinización de las criaturas, en vez de utilizarlo racional y utilitariamente para las necesidades de la vida del individuo y de la colectividad, que es lo que Dios quiere. Este ascetismo no quiere imponer al rico *ninguna mortificación*[294], sino que use su riqueza para cosas necesarias y de utilidad *práctica*. El concepto de «comfort» abarca de modo característico el ámbito de los usos éticamente lícitos, y no es ninguna «casualidad», evidentemente, que los primeros en quienes se ha observado de manera más clara el estilo de vida que se asocia a ese concepto hayan sido los cuáqueros, precisamente los representantes más coherentes de esta concepción de la vida. Al oropel y a la apariencia del lujo caballeresco, que, sobre una base económica débil, prefiere la elegancia deslucida a la sencillez austera, los cuáqueros opo-

293. *Éste* es el factor religioso último decisivo que se resalta con especial claridad en los cuáqueros (junto al puramente ascético de la mortificación de la carne) –y esto hay que destacarlo siempre.
294. Baxter la rechaza *(Saints' Everlasting Rest* 12) por los mismos motivos usuales en los jesuitas: hay que darle al cuerpo lo que necesita, si no se convierte uno en su esclavo.

nían como ideal la comodidad sólida y limpia de la «home» burguesa[295].

En el *aspecto de la producción* de la riqueza en la economía privada, el ascetismo lucha contra la ilegalidad tanto como contra el *instinto* de codicia, pues es ésta la que el ascetismo reprueba como «covetousness», como «codicia», etc., es decir, el afán de riqueza con el fin último de *ser* rico. Pues la riqueza como tal es una tentación. Pero el ascetismo resultó ser aquí la fuerza que siempre quiere el bien y siempre hace el mal –mal en el sentido del ascetismo, es decir, la riqueza y sus tentaciones–; pues el ascetismo no sólo veía en el afán de riqueza como un *fin* el colmo de lo reprobable y, por el contrario, en la consecución de la riqueza como *fruto* del trabajo profesional la bendición de Dios (de acuerdo con el Antiguo Testamento y de forma análoga a la valoración ética de las «buenas obras»), sino que –y esto era lo más importante– esa valoración que convertía al trabajo profesional sistemático, permanente e infatigable en el medio ascético más elevado y en la acreditación más visible y segura del hombre regenerado y de la autenticidad de su fe debió de ser ciertamente la palanca más poderosa que se pueda pensar para la expansión de esa concepción de la vida que hemos denominado aquí «espíritu»

295. Este ideal existía ya entre los cuáqueros en la primera época de su desarrollo, como ya expuso, en algunos puntos importantes, Weingarten en su *Englische Revolutionskirchen.* También las penetrantes discusiones de Barclay (ob. cit., pp. 519 y ss., 533) lo ponen de manifiesto con la máxima claridad. Hay que evitar: 1) la vanidad de las criaturas, es decir, ostentación, oropel y utilización de cosas que no tengan un fin *práctico* o que sólo sean valoradas por su rareza (es decir, por vanidad); 2) la utilización frívola de la riqueza como hacer gastos para necesidades menos importantes *desproporcionados* en relación con las necesidades importantes de la vida y de la previsión para el futuro: el cuáquero es, por así decir, «la ley de la utilidad marginal» andante. Es lícito el «moderate use of the creature», se puede *en concreto* darle importancia a la calidad y solidez de los materiales, etc., pero siempre que no conduzca a la «vanity». [415]

del capitalismo[296]. Y si ponemos *juntas* la limitación del consumo y la liberación del afán de lucro, el resultado objetivo es lógico: la *formación de capital* mediante el *imperativo ascético de ahorrar*[297]. Las trabas que se oponían al consumo de lo ganado tuvieron que beneficiar su utilización productiva como *inversión* de capital. Naturalmente, no puede calcularse en ci-

296. Ya hemos dicho que abordaremos por separado más adelante [416] la cuestión de si los movimientos religiosos tienen un condicionamiento de clase. Pero para ver, por ejemplo, que Baxter –al que utilizamos aquí especialmente– no miraba a través de las gafas de la «burguesía», es suficiente ahora con retener que, para él, en la ordenación de las profesiones por su carácter grato a Dios, después de las profesiones intelectuales, viene en primer lugar la de marido, *luego* la de *mariner, clothier, bookseller, tailor,* etc., en una mezcla variopinta. Los mencionados «mariners» se refieren quizá tanto a los pescadores como a los marineros. Distintas son, en este sentido, muchas sentencias del Talmud. Cfr., por ejemplo, en Wünsche, *Babylonischer Talmud* II 1, pp. 20, 21, las máximas del rabino Eleazar, no contradichas por supuesto, todas ellas con el sentido de que el tráfico comercial es mejor que la agricultura. (Conciliador sobre inversiones de capital aconsejables, II 2, p. 68: 1/3 en tierras, 1/3 en mercancía, 1/3 en efectivo.)

Hay que hacer constar, para aquellos cuya «conciencia causalista» no descansa sin una «interpretación» ecónomica («materialista», como lamentablemente se sigue diciendo), que yo considero muy relevante la influencia del desarrollo económico sobre la formación del pensamiento religioso e intentaré exponer después cómo se han formado, en nuestro caso, las relaciones y adaptaciones mutuas de ambos. Pero esos pensamientos [417] *no* se pueden *deducir* «económicamente»; son, *por su parte* –y eso no se puede cambiar–, los elementos moldeadores del «carácter del pueblo» más potentes y tienen en sí mismos su propio poder de imposición [418]. Y las diferencias *más importantes* entre el luteranismo y el calvinismo están causadas sobre todo *políticamente,* por cuanto intervienen factores extrarreligiosos.

297. En esto está pensando E. Bernstein cuando dice en su artículo citado antes (p. 681 y p. 625): «El ascetismo es una virtud burguesa». Sus comentarios en la obra citada *son los primeros* que han apuntado esta importante relación. Sólo que el contexto es algo más amplio que lo que él supone, pues lo decisivo no es la mera acumulación de capital, sino la racionalización ascética de toda la vida profesional. [419]

fras exactas este efecto. En Nueva Inglaterra, esa relación es tan palpable que no escapó a los ojos de un historiador tan excelente como Doyle[298]. Pero también en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó realmente durante siete años, una mayor sencillez de vida con enormes riquezas, dominante en los círculos religiosos más serios, condujo a un ansia desbordante de acumular capital[299]. Es evidente, además, que la antipatía del puritanismo hacia las formas de vida feudal frenó sensiblemente la tendencia hacia el «ennoblecimiento» de los patrimonios burgueses, tendencia que se ha dado en todos los tiempos y en todas partes, y que en la actualidad también es muy fuerte entre nosotros. Escritores mercantilistas ingleses del siglo XVII atribuían la superioridad del capital holandés respecto a Inglaterra al hecho de que, en Holanda, a diferencia de Inglaterra, las nuevas fortunas no buscaban por regla general el ennoblecimiento con inversiones en la tierra y con la adopción de costumbres feudales -pues esto último es lo importante, no sólo que compraran tierras-, sustrayéndoselas de esa manera a una

298. Doyle, *The English in America*, vol. II, cap. 1. La existencia de compañías siderúrgicas (1643), de fabricación de paños para el mercado (1659) y el florecimiento del artesanado en Nueva Inglaterra en la primera generación después de la fundación de la colonia son, considerados desde un punto de vista puramente económico, anacronismos y se diferencian llamativamente de la situación en el sur y en Rhode Island, que no era calvinista sino que disfrutaba de una completa libertad de conciencia, donde el informe del Gobernador y del Consejo todavía decía en 1686, a pesar del estupendo puerto, lo siguiente: «The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us» (Arnold, *History of the State of Rhode Island*, p. 490). No se puede dudar realmente de que un factor que también intervenía era la presión para invertir continuamente el capital ahorrado derivada de la limitación puritana del consumo. Más adelante comentaremos el papel que le correspondió ahí a la disciplina eclesiástica.

299. Pero la exposición de Busken-Huët muestra que estos círculos decrecieron rápidamente en los Países Bajos (ob. cit., vol. II, caps. III y IV). [420]

inversión capitalista[300]. Tampoco faltaba entre los puritanos la apreciación de la *agricultura* como un sector de la producción especialmente importante, y especialmente beneficioso para la religiosidad, pero esa apreciación no se la daban al *landlord* (terrateniente), sino al *yeoman* (pequeño propietario rural) y al *farmer* (granjero) (por ejemplo en Baxter), y, en el siglo XVIII, no se refería al *Junker* sino al *agricultor* «racional»[301]. [423]

Allí hasta donde alcanzó el poder de la concepción puritana de la vida, ésta favoreció, sea como fuere, la tendencia hacia un modo de vida burgués, *racional* desde el punto de vista económico, y esto es mucho más importante que favorecer simplemente la formación de capital; esa concepción de la vida era su soporte más importante y el único coherente; ella estuvo presente en el nacimiento del «hombre económico» moderno. Es cierto que estos ideales puritanos fracasaron, en una prueba de carga demasiado fuerte, a causa de las «tentaciones» de la riqueza, muy bien conocidas por los mismos puritanos. Con mucha frecuencia -esto lo veremos todavía después- encontramos dispuestos a renegar de los viejos ideales a los «beati possidentes» y a los más genuinos segui-

300. Para el caso de Inglaterra, por ejemplo, la petición de un realista noble después de la entrada de Carlos II en Londres -citada por Ranke, en *Englische Geschichte* IV, p. 197- estaba a favor de que se prohibiera legalmente la adquisición de tierras por parte del capital burgués, que tuvo que verse obligado de esta manera a dedicarse solamente al comercio. El estamento de los «dirigentes» holandeses se separó como estamento del patriciado burgués de las ciudades mediante la compra de viejos latifundios. [421] Estos círculos nunca tuvieron interiormente, por supuesto, una mentalidad calvinista en serio. Pero la búsqueda notoria de títulos y de ennoblecimiento en amplios círculos de la burguesía holandesa en la segunda mitad del siglo XVII muestra ya que para *este* período, en todo caso, sólo se puede aceptar con prudencia esa contraposición entre la situación inglesa y la holandesa. El poder excesivo del dinero [422] quebró aquí el espíritu ascético.

301. La gran época de la agricultura inglesa siguió a la compra de tierras inglesas por el capital burgués.

dores del espíritu puritano dentro de las filas de los *farmers* y de los pequeños burgueses *ascendentes* [424], incluso entre los cuáqueros[302]. Fue realmente el mismo destino al que sucumbió [425] el ascetismo monástico de la Edad Media: cuando la economía racional desplegó completamente sus efectos en lugares con una vida estrictamente reglada y con un consumo coartado, la riqueza acumulada o cayó directamente en el «ennoblecimiento» -como en la época anterior a la división religiosa- o amenazó con quebrar la disciplina monástica, teniendo que intervenir alguna de las numerosas «Reformas». Toda la historia de las reglas religiosas es realmente, en cierto sentido, una lucha con el problema del efecto secularizador de la riqueza. Lo mismo vale, en gran escala, para el ascetismo intramundano del puritanismo. El potente «revival» del metodismo, que precede al florecimiento de la industria inglesa hacia finales del siglo XVIII, bien puede compararse *-cum grano salis!-* con alguna de esas reformas monásticas. [426] Aquellos potentes movimientos religiosos, cuya significación para el desarrollo económico residía ante todo en la *educación* ascética que producían, desarrollaron todos sus efectos económicos, [427] por regla general, tan sólo después de que ya se hubiera superado el punto álgido del entusiasmo *puramente* religioso, después de que la tensa búsqueda del reino de Dios hubiera comenzado a diluirse paulatinamente en la austeridad de la virtud profesional, después de que se extinguieran poco a poco sus raíces religiosas y se dejara sitio a un utilitarismo del mundo de más acá, es decir, cuando en el imaginario popular entró *Robinson Crusoe,* por hablar con Dowden, *el hombre económico aislado,* que paralelamente desarrolla un trabajo misionero[303], en lugar del «peregrino» de Bunyan, que va corriendo por la «feria

302. Sobre cómo se expresó esto en la política de Pensilvania en el siglo XVIII, concretamente en la Guerra de Independencia, véase Sharpless, *A Quaker Experiment in Government,* Filadelfia, 1902.
303. Defoe era un ardiente no conformista.

de las vanidades», en soledad interior, a la búsqueda del reino del cielo. Cuando luego se convirtió en dominante el principio de «to make the best of *both* worlds», la buena conciencia debió de introducirse sencillamente entre los elementos de la vida burguesa confortable, como también ha observado Dowden, y como se expresa bellamente en el refrán alemán de «la mejor almohada es una conciencia tranquila». Lo que aquella época de viva religiosidad del siglo XVII legó a su heredera utilitarista fue precisamente, y sobre todo, una enorme buena conciencia en el enriquecimiento –digamos tranquilamente una buena conciencia *farisea*–, siempre que éste se realizara de forma legal. Desaparecieron todos los vestigios del «Deo placere non [428] potest»[304]. Había surgido una *ética profesional* específicamente *burguesa* [429]. Con la conciencia de estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por él, el empresario burgués puede perseguir sus intereses de lucro, y *debe* hacerlo, si se mantiene dentro de los límites de la corrección formal, si su conducta moral es intachable y si el uso que hace de su riqueza no es escandaloso. El poder del ascetismo religioso le ponía a su disposición,

304. También Spener *(Theologische Bedenken,* ob. cit., pp. 426 y s., 429, 432 y ss.) considera que la profesión de comerciante está llena de tentaciones y trampas, pero aclara en respuesta a una consulta: «me gusta ver que este querido amigo no tiene ningún escrúpulo en lo que concierne a la propia actividad comercial, sino que reconoce este tipo de vida tal como es, para que sea de mucha utilidad al género humano y para se practique, por tanto, *el amor* según la voluntad de Dios». Esto se fundamenta más en detalle en distintos pasajes con argumentos mercantilistas. Cuando Spener califica en algún momento, en términos totalmente luteranos, el deseo de hacerse rico como la trampa principal de la que hay que huir necesariamente, siguiendo los pasajes de 1 Timoteo 6, 8 y 9 y remitiéndose al Eclesiástico –véase más arriba–, y acepta la «posición de ganar dinero para alimentarse» *(Theol. Bed.* III, p. 435 arriba), atenúa esto mismo, por otra parte, con referencias a los miembros de las sectas que viven próspera y, no obstante, piadosamente (nota 254). También para él la riqueza no es peligrosa como *resultado* de un trabajo profesional intenso. Su posición es menos coherente que la de Baxter a causa de esta inyección luterana.

además, obreros austeros, concienzudos, muy capaces y apegados al trabajo como el fin de la vida querido por Dios[305]. Ese ascetismo le daba también la seguridad tranquilizadora de que el reparto desigual de los bienes de este mundo es obra de la providencia divina, la cual, con estas diferencias, así como con la concesión particular de la gracia, persigue sus objetivos secretos, que son desconocidos para nosotros[306]. Ya Calvino había hecho la afirmación, citada con frecuencia, de que el «pueblo», es decir, la masa de obreros y artesanos, sólo permanece obediente a Dios si es mantenido pobre[307]. Los holandeses (Pieter de la Court y otros) habían «secularizado» esto, en el sentido de que la masa de los hombres sólo trabaja cuando la necesidad les empuja a ello, y esta formulación de uno de los *leit motiv* de la economía capitalista desembocó luego en la corriente teórica de la «rentabilidad» de los sala-

305. Baxter, ob. cit. II, p. 16, advierte de contratar como «servants» a «heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons» y recomienda que se prefieran los «godly» *servants,* no sólo porque «ungodly» *servants* serían meros «eyeservants», sino, sobre todo, porque «a truly godly servant will do all your service in obedience *to God, as if God himself had bid him do it*». Otros, por el contrario, tienden a «to make no great *matter of conscience* of it». Y en el obrero, al revés, la señal de la santidad *no* es la *manifestación* externa de la religión, sino la «conscience to do their duty». Se ve que el interés de Dios y el del empresario se entrecuzan peligrosamente: también Spener *(Theol. Bed.* III, p. 272), que de lo contrario urge a dejarse un *tiempo* para pensar en Dios, presupone como evidente que los obreros tienen que darse por contentos con el mínimo de tiempo libre, incluso los domingos. [430]
306. La analogía entre la «injusta» predestinación –según el criterio humano– de unos pocos y asimismo la injusta distribución de los bienes, pero querida por Dios (que era ciertamente muy lógica), por ejemplo, en Hoornbeek, ob. cit., vol. I, p. 153. Además, la pobreza es muy frecuentemente síntoma del pecado de pereza (por ejemplo, en Baxter, ob. cit. I, p. 380).
307. También Th. Adams *(Works of the Pur. Div.,* p. 158) piensa que Dios permite que tantos continúen siendo pobres probablemente porque, según su conocimiento, no serían capaces de hacerles frente a las tentaciones que la riqueza trae consigo; pues la riqueza expulsa frecuentemente la religión de los hombres.

rios bajos. También aquí se introduce inadvertidamente un giro utilitarista en esa idea con la extinción de sus raíces religiosas, según el esquema evolutivo que hemos observado continuamente. [431] Visto desde el *otro* lado, del lado de los *obreros*, el pietismo al estilo de Zinzendorf, por ejemplo, glorifica al obrero fiel a su profesión, que no aspira al lucro, que vive de acuerdo con el modelo de los apóstoles y está dotado, por tanto, del carisma de los discípulos[308]. Ideas similares aún más radicales se habían difundido al comienzo entre los baptistas. Luego, toda la literatura ascética de *todas* las confesiones se empapó de esta idea de que también el trabajo fiel con salarios bajos para aquellos a quienes la vida no les ha concedido otras oportunidades es algo muy grato a Dios. En este punto, el ascetismo protestante no introdujo ninguna novedad, pero profundizó este punto de vista al máximo y le dio a esa norma [432] el impulso psicológico para ser efectiva, mediante la concepción de este trabajo como una profesión, como [433] el *único* medio para llegar a estar seguro del estado de gracia[309], y, por otra parte, legalizó la explotación de esta disposición para el trabajo al interpretar el enriquecimiento del empresario como una «profesión»[310]. Es evidente

308. Tampoco ha faltado algo similar en Inglaterra; por ejemplo, ese pietismo que, apoyándose en el *Serious call* (1728) de Law, predicaba la *pobreza*, la castidad y -originariamente- también el aislamiento del mundo.
309. La actividad de Baxter en la comunidad de Kidderminster, absolutamente arruinada cuando él llegó, que casi no tiene paralelo en la historia de la pastoral por el nivel de su éxito, es al mismo tiempo un ejemplo típico de cómo el ascetismo educó a las masas para el trabajo, en términos marxistas para la producción «*de plusvalía*», y cómo *hizo realmente posible* su utilización en las relaciones de trabajo capitalistas (trabajo doméstico, tejedurías). Visto desde el lado de Baxter, éste consideraba que la incorporación de sus pupilos a la actividad capitalista servía a sus intereses ético-religiosos. Visto desde el lado del desarrollo del capitalismo, estos intereses ético-religiosos ayudaron al desarrollo del «espíritu» capitalista.
310. Y todavía otra cosa: se puede dudar de qué intensidad hay que atribuirle a la «alegría» del artesano medieval por lo «realizado por él» como

con qué fuerza debió de fomentar la «productividad» del trabajo, en el sentido capitalista de la palabra, esta búsqueda del reino de Dios a través exclusivamente del cumplimiento del deber de trabajar como una profesión y a través del severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía, como algo natural, a las clases desposeídas. La consideración del trabajo como «profesión» es para el obrero moderno tan característica como la concepción correspondiente del lucro para el empresario. [435]

Esto es lo que quería mostrar esta exposición: que el modo de vida racional sobre la base de la *idea de profesión*, que es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista [436], y no sólo de éste sino de la cultura moderna, nació del espíritu del *ascetismo cristiano*. Léase ahora, de nuevo, el tratado de Franklin citado al comienzo de este artículo para ver que los elementos esenciales de la mentalidad *(Gesinnung)* denominada allí «espíritu del capitalismo» son precisamente los que hemos obtenido antes como el contenido del ascetismo profesional puritano[311], sólo que *sin* la fundamentación religiosa que, en Franklin, ya se había extinguido. La idea de que el trabajo profesional moderno tiene un carácter *ascético* no es ciertamente nueva. Goethe quiso enseñarnos, en la cumbre de su sabiduría, en los *Wanderjahren* y en el final

motor psicológico –con lo que se ha especulado mucho–. Algo había, en todo caso. Pero, en cualquier caso, el ascetismo *desnudó* al trabajo de este estímulo terrenal mundano, actualmente destruido para siempre por el capitalismo, y lo orientó hacia el más allá. El trabajo profesional *como tal* es el que es querido por Dios. Aquí todavía se glorifica desde un punto de vista religioso el *carácter impersonal* del trabajo actual, su falta de sentido y de escasa alegría, considerado desde la posición del individuo. Pero el capitalismo *necesitó* en la época de su nacimiento obreros dispuestos, por su *conciencia,* a la explotación económica. [434]

311. En otro momento veremos [438] que tienen un origen puritano elementos que aquí no han sido remitidos todavía a sus raíces religiosas, concretamente la frase «honesty is the best policy», y los comentarios [437] sobre el *crédito*.

que dio a su *Fausto*, que el estilo de vida burgués -si quiere ser realmente un estilo de vida y no una falta de estilo de vida- tiene un motivo básico *ascético*, es decir, que, en el mundo actual, la limitación al trabajo especializado, con la renuncia a la omnilateralidad fáustica del hombre que aquél genera, es realmente el presupuesto para una acción valiosa, y que, por tanto, «acción» y «renuncia» se implican hoy mutuamente de manera inexorable[312]. Para Goethe, reconocer esto significaba una despedida resignada a una época de un hombre pleno y hermoso, que no se repetirá en la evolución de nuestra cultura como tampoco se repitió en la Antigüedad la época del esplendor de Atenas. El puritano quería ser un hombre profesional, nosotros *tenemos* que serlo. Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó [439] a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina -y *no* sólo de los que participan directamente en la actividad económica- y que, quizá, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil. Según la opinión de Baxter, la preocupación por los bienes externos sólo tendría que ser como «un abrigo liviano, que se puede quitar de encima en todo momento», sobre los hombros de sus santos[313]. Pero el destino ha convertido este abrigo en un caparazón duro como el acero. Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y,

312. Muy bien analizado en el *Goethe* de Bielschowsky, vol. II, cap. 18. Windelband, por ejemplo, le ha dado expresión a una idea afín para la evolución del «universo» *científico* al final de su *Blütezeit der deutschen Philosophie* (2.º vol. de la *Gesch. der neueren Philosophie).*
313. *Saints' Everlasting Rest,* cap. XII.

al final, un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia. Hoy el espíritu de ese ascetismo se ha salido de ese caparazón, y quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo. También parece extinguirse definitivamente el fresco talante de su sonriente heredera, la Ilustración, y la idea del «deber profesional» ronda en nuestra vida como el fantasma de una fe religiosa del pasado. Cuando al «cumplimiento profesional» no se le puede relacionar directamente con los valores espirituales más elevados de la cultura, ni cuando, al revés, tampoco se lo puede percibir subjetivamente como un deber económico, el individuo hoy renuncia la mayor parte de las veces a darle una interpretación. En el lugar donde el afán de lucro ha experimentado su mayor liberación, en los Estados Unidos, este afán de lucro, despojado de su sentido metafísico [440], tiende hoy a asociarse a una pasión agonal que le confiere, con frecuencia, el carácter de un deporte[314]. Nadie sabe todavía quién vivirá en el futuro en ese caparazón y si, al final de esta terrible evolución, habrá nuevos profetas o un potente renacer de viejas ideas y viejos ideales, *o* –si no se da ninguna de estas dos cosas– una petrificación «china» [442], adornada con una especie de «darse importancia» convulsivo. Entonces podría hacerse verdad para «el último hombre» de la evolución de esta cultura aquella frase: «hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se ima-

314. «¿Acaso no podría jubilarse el viejo con sus 75.000 dólares anuales? ¡No! Hay que ampliar la fachada de la tienda a 400 metros. ¿Por qué? *That beats everything,* piensa él. Por la noche, cuando la mujer y las hijas leen juntas, está deseando irse a la cama; los domingos mira el reloj cada cinco minutos para ver cuánto falta para que se acabe el día: ¡vaya frustración de vida!»: Así resumía el yerno (inmigrante de procedencia alemana) [441] de un *dry-good-man* de primera fila de una ciudad de Ohio su juicio sobre su suegro; un juicio que al viejo, por su parte, le parecería, sin duda, totalmente incomprensible y sintomático de la falta de energía de los alemanes.

gina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes».

Pero, de esta manera, estamos cayendo en el ámbito de los juicios de valor y de creencia, con los que no debería lastrarse esta exposición puramente histórica. La tarea consiste, más bien, en mostrar ahora la significación del racionalismo ascético para los contenidos de la ética socioeconómica [443] –que en el esbozo que antecede sólo ha sido tocada–, es decir, su significación para el tipo de organización y de funciones de las comunidades sociales, desde el conventículo hasta el Estado. Luego tiene que analizarse la relación de ese racionalismo ascético con el racionalismo humanista [444] y sus ideales de vida e influencias sobre la cultura, y, también, su relación con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desarrollo técnico y con los bienes intelectuales de la cultura. Luego, finalmente, hay que perseguir, *históricamente* y a través de los territorios en que se difundió la religiosidad ascética, su devenir histórico desde los inicios del ascetismo intramundano en la Edad Media y su disolución en un puro utilitarismo. Sólo desde ahí podrá obtenerse la significación del protestantismo ascético para la cultura en relación con otros elementos moldeadores de la cultura moderna. [445] Pero también debería mostrarse cómo el nacimiento y las características del ascetismo protestante, por su parte, estuvieron influenciados por el conjunto de las condiciones socioculturales, especialmente las condiciones *económicas* [446]. Pues, aunque el hombre moderno no suele estar en condiciones, ni siquiera con su mejor voluntad, de imaginarse que la conciencia religiosa haya tenido una significación tan grande para el modo de vida, para la «cultura» y para el «carácter de los pueblos» como realmente *ha* tenido, no es nuestra intención, no obstante, sustituir una interpretación de la historia y de la cultura unilateralmente «materialista» por otra espiritualista, igualmente unilateral. *Ambas* interpretacio-

nes son *igualmente posibles*[315], pero con ambas se sirve igualmente poco a la verdad histórica, si pretenden ser la *conclusión* a la que llegue la investigación y no un *trabajo previo* para la misma. [448]

315. Pues este esbozo sólo ha tomado en cuenta, con prudencia, aquellas relaciones en las que es realmente indudable el efecto de algunos contenidos religiosos sobre la vida cultural «material». Hubiera sido muy fácil avanzar hasta una «construcción» formal, que dedujera lógicamente todo lo «característico» de la cultura moderna a partir del racionalismo protestante. Pero eso queda mejor para esos diletantes que creen en la «unidad» de la «psique social» y en la posibilidad de reducirla a *una única* fórmula. Hay que hacer notar que el período de desarrollo capitalista *anterior* al desarrollo que hemos considerado nosotros estuvo naturalmente condicionado *en todas partes* también por influencias cristianas, tanto influencias retardatarias como *impulsoras*. De qué tipo eran estas influencias pertenece a un capítulo posterior. Por lo demás, no es seguro que, con los objetivos que tiene esta revista, se puedan comentar en el marco de *ésta* algunos de los problemas planteados antes. No soy partidario de escribir libros gruesos, que tendrían que apoyarse en tan gran medida en trabajos de otros (teológicos o históricos) como sería aquí el caso. [447]

Apéndice
Adiciones y cambios de la segunda versión (1920)

[1] Nota Publicado en la revista de Jaffé *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (J. C. B. Mohr, Tubinga), vols. XX, XXI (1904 y 1905). De la enorme bibliografía sobre el tema destaco solamente las críticas más profundas: F. RACHFAHL, «Kalvinismus und Kapitalismus», *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, núm. 39-43. Sobre esta crítica, mi artículo: «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus», en *Archiv*, vol. XXX, 1910. Contra esta réplica nuevamente Rachfahl, ob. cit., 1910, núm. 22-25 (con el mismo título de «Kalvinismus und Kapitalismus») y mi contestación «Antikritisches Schlusswort», *Archiv*, vol. XXXI (Brentano no conocía, al parecer, esta última respuesta mía en su crítica, que se va a citar en seguida, porque no la cita). De la polémica con Rachfahl, inevitablemente bastante infructuosa -Rachfahl, por lo demás, es un intelectual que aprecio, pero aquí se ha metido en un terreno que no domina realmente-, no he tomado nada para esta edición, sólo he añadido algunas citas complementarias (muy pocas) de mi contracrítica y he procurado evitar cualquier malentendido para el futuro, incluyendo algunas notas y algunas frases más. Ade-

más: W. SOMBART en su libro *Der Bourgeois* (Múnich y Leipzig, 1913), al que vuelvo en algunas notas posteriores. Por último: Lujo BRENTANO en el Excurso II del apéndice a su Discurso sobre «Die Anfänge des modernen Kapitalismus», en la Academia de Ciencias de Múnich, 1913 (publicado independientemente en Múnich, 1916, y ampliado con varios excursos). También me remito a esta crítica en algunas notas con un motivo concreto. Dejo al juicio de todo aquel que (en contra de lo esperado) tenga interés que se convenza mediante una comparación de que no he suprimido, reinterpretado o atenuado *ni una sola frase* de mi artículo que tuviese una significación esencial desde el punto de vista del contenido ni he añadido ninguna afirmación que *se desviara* del mismo. No existía ningún motivo para ello y el seguimiento de la exposición obligará a los que todavía sigan dudando a convencerse, finalmente, de ello. Los dos últimos profesores citados están entre sí en una polémica aún más fuerte que conmigo. La crítica de Brentano a la obra de Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, la considero fundada en muchos aspectos del tema, pero muy injusta, sin embargo, en muchas ocasiones, prescindiendo de que Brentano no ha visto lo decisivo del problema de los judíos, que nosotros hemos dejado aquí completamente fuera (sobre esta cuestión, más adelante). Había que registrar numerosas y valiosas sugerencias respecto a este trabajo procedentes del lado teológico, donde la aceptación del trabajo ha sido, en conjunto, amigable y muy objetiva, incluso en el caso de algunas opiniones discrepantes, lo que me parece aún más valioso, por cuanto yo no me hubiera extrañado de encontrar una cierta antipatía contra el modo inevitable de tratar aquí estas cuestiones. Evidentemente, lo *valioso* para un teólogo seguidor de su religión no puede imponer aquí su pretensión. Nosotros tenemos que tratar frecuentemente aspectos muy ordinarios y externos de la vida de las reli-

giones, *valorados* desde un punto de vista religioso, pero aspectos que *también* estaban allí y muchas veces tenían los mayores efectos precisamente porque eran ordinarios y externos. Habría que referirse ahora brevemente, en vez de las frecuentes citas sobre puntos concretos, al gran libro de E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga, 1912), que trata la historia universal de la ética del cristianismo occidental desde puntos de vista propios y muy interesantes, como un complemento y una confirmación muy bienvenidos para nuestro problema, junto a su, por lo demás, rico contenido. Al autor le interesa más la *doctrina* religiosa; a mí me interesa más el *efecto* práctico de la religión.

[2] **En vez de** concepto de profesión: concepción de la profesión

[3] Pero el «gran capitalismo» *actual* en general se ha hecho independiente de aquellas influencias que *pudo* tener la confesión religiosa en el pasado, concretamente en relación con la amplia capa de sus obreros no cualificados. Sobre este punto, más adelante.

[4] En la época de su florecimiento

[5] Y también lo soportaron las regiones más ricas, más desarrolladas económicamente, que conoció la tierra en el cambio del siglo XV.

[6] Y fue percibido asimismo por amplias capas del viejo patriciado de aquel tiempo, tanto en Ginebra como en Holanda e Inglaterra.

[7] **En vez de** «clases burguesas» : clases medias «burguesas»
En vez de esa tiranía : esa tiranía desconocida para ellas hasta entonces

[8] Nota Especialmente bien en los escritos de Sir W. Petty, que se citarán varias veces más adelante.

[9] oriental

[10] a diferencia de los protestantes

[11] El hecho es, más bien, que los protestantes mostraron una tendencia especial hacia el racionalismo económico (especialmente algunas confesiones protestantes que trataremos más adelante), *tanto* como grupo dominante *como* grupo dominado, *tanto* como grupo mayoritario *como* minoría, tendencia que no se podía observar, ni se puede, entre los católicos *ni* en una *ni* en la otra situación [11a]

[11a] Nota Pues los ejemplos ocasionales de Petty para *Irlanda* tienen un motivo muy simple: que allí el grupo protestante era solamente de *landlords* absentistas. Si ese ejemplo quisiera afirmar algo más, sería un error, como demuestra la posición de los irlandeses-escoceses, como es conocido. La relación típica entre capitalismo y protestantismo se dio en Irlanda como en otras partes. (Sobre los «irlandeses-escoceses» en Irlanda, véase C. A. Hanna, *The Scotch-Irish,* 2 vols., Nueva York, Putnam.)

[12] **En vez de** no en la : no sólo en su respectiva

[13] El hecho de que *emigrantes* de todas las confesiones de la tierra (hindúes, árabes, chinos, sirios, fenicios, griegos, lombardos, *cawerzische)* se hayan traslado a otros países siendo portadores de una *formación mercantil* de países más desarrollados ha sido un fenómeno universal y no tiene nada que ver con nuestro problema (Brentano se refiere a su propia familia en el trabajo que se citará más de una vez *Die Anfänge des modernen Kapitalismus).* Pero *banqueros* de origen extranjero como portadores preferentemente de una experiencia y de unas relaciones comerciales los ha habido en *todas* las épocas en todos los países. No constituyen nada específico del capitalismo *moderno* y fueron considerados

con desconfianza moral por los protestantes –véase más adelante–. Otra cosa fueron las familias protestantes de Locarno que se fueron a Zúrich, los Muralt, los Pestalozzi, etc., quienes se contaron muy pronto, en Zúrich, entre los representantes de un desarrollo específicamente capitalista *(industrial) moderno.*

[14] **En vez de** sentido de la actividad : sentido del negocio

[15] Nota Esto quiere decir *siempre* que existió la *posibilidad* de un desarrollo capitalista en ese lugar.

[16] (Lo mismo en Holanda, véase más abajo. La *prohibición* canónica *de los intereses* no juega en *esas* investigaciones ningún papel, para decirlo de manera expresa.)

[17] y esto se corresponde completamente con la opinión que expuso Sir W. Petty en su explicación sobre los motivos del florecimiento capitalista de los Países Bajos.

[18] Sombart ha defendido posteriormente una «tesis» totalmente equivocada, a la que habrá que volver en otra ocasión, en la más floja de sus grandes obras –en ese punto, a mi modo de entender– *(Der Bourgeois,* Múnich, 1913), bajo la influencia de una obra de F. KELLER *(Untermehmung und Mehrwert,* Schriften der Görres-Gesellschaft, núm. 12), que, a pesar de muchas buenas observaciones (pero no nuevas en *esta* perspectiva), está asimismo *por debajo* del nivel de otros escritos católicos apologéticos modernos.

[19] y lo mismo vale para los persas, por ejemplo.

[20] **En vez de** calvinistas : protestantes

[21] de manera semejante a como ocurre en la India con los Jainas.

[22] Pero no todas las confesiones protestantes parecieron actuar en esta dirección con la misma intensidad. El calvinismo lo hizo al parecer en Alemania; la confesión

«reformada» [22a] en Wuppertal y en otros lugares parece haber favorecido el desarrollo del espíritu capitalista en comparación con otras confesiones. Lo favoreció más que el luteranismo, por ejemplo, según parece enseñar la comparación en Wuppertal, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas [22b]. Buckle, y Keats entre los poetas ingleses, destacaron esta relación para Escocia [22c]

[22a] Nota Esta confesión, en la mayoría de sus formas, es, como es conocido, un calvinismo o zwinglianismo más o menos *moderado*.

[22b] Nota En la muy luterana Hamburgo, el *único* patrimonio que llega hasta el siglo XVII es el de una conocida familia *reformada* (amable indicación del Prof. A. Wahl).

[22c] Nota No es «nuevo», por tanto, que se afirme aquí esta relación, sobre la que ya han tratado Lavaleye, Matthew Arnold y otros, sino, por el contrario, que se dude de ella sin fundamento. Hay que *explicarla*.

[23] oficial

[24] desde la industria doméstica

[25] (Sobre la cualificación laboral específica de la mano de obra pietista hay ejemplos contados por mí en una fábrica de Westfalia, en el artículo «Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XXVIII, pp. 263 y ss.)

[26] de la situación en Renania y

[27] como «goce mundano» o algo así

[28] determinadas formas del

[29] Al intentar dar algo así como una definición de él, aparecen inmediatamente ciertas dificultades que residen en la naturaleza del objeto de investigación.

[30] genética

[31] al menos, en principio,

[32] y tiene la ventaja, además, de estar separado de *cualquier* relación con lo religioso, es decir, que para nuestro tema «no tiene una presuposición previa».

[33] supuestos

[34] La traducción algo libre de Kürnberger de los tratados de Franklin se ha corregido aquí con el original.

[35] el ideal de un marido *digno de crédito y sobre todo:*

[36] Esto es, sobre todo, en realidad lo que está en el centro de la cuestión: que aquí no se está predicando simplemente una técnica de vida sino una «ética» peculiar, cuya violación no sólo es considerada una torpeza sino una especie de omisión del deber. No se está enseñando *solamente* «prudencia comercial», pues esto se encuentra también en otros sitios, sino un *Ethos* que tiene manifestaciones hacia fuera y *esta* característica es la que nos interesa a nosotros.

[37] Nota Lo que no significa, evidentemente, que Jakob Fugger fuera un hombre indiferente desde el punto de vista moral o irreligioso, ni que la ética de Benjamin Franklin se agote *como tal* en esas frases. No habrían hecho falta realmente las citas de Brentano *(Die Anfänge des modernen Kapitalismus,* Múnich, 1916, pp. 150 y s.), por el contrario, para proteger a este famoso filántropo de ser tan desconocido como parece confiarme Brentano. El problema es, precisamente, el contrario: ¿cómo pudo semejante filántropo pronunciar *esas frases* (cuya formulación tan peculiar ha omitido reproducir Brentano) con el estilo de un *moralista?*

[38] Hablaré más delante de la polémica contra mí expuesta por él en su *Bourgeois.*

[39] Nota Brentano (p. 125, 127 nota 1) toma esta observación como motivo para criticar las explicaciones posteriores sobre la «racionalización y la disciplina», que emprende el ascetismo intramundano en el hombre, diciendo que es una «racionalización» para un «modo de vida irracional». En realidad es así. Lo irracional no es algo de por sí, sino que lo es desde algún *punto de vista* racional. Para el irreligioso, cualquier modo de vida religioso es «irracional», para el hedonista es «irracional» cualquier modo de vida racional, aunque éste, medido por *su* valor último, fuera una «racionalización». Si este artículo pudiera contribuir a algo, querría que fuera para cubrir la variedad del concepto de lo «racional», que sólo en apariencia es unívoco.

[40] Nota Respecto a la apología de Brentano (ob. cit., pp. 150 y s.), detallada pero algo imprecisa, de Franklin, supuestamente desconocido por mí en sus cualidades éticas, remito solamente a esta observación que, en mi opinión, habría sido suficiente para hacer innecesaria esa apología.

[41] En 1632 hay quejas en Nueva Inglaterra sobre fenómenos concretos de hacer los cálculos con ánimo de buscar un beneficio, a diferencia de otros territorios de América.

[42] Nota Aprovecho esta oportunidad para adelantar algunas observaciones «contracríticas». Es una afirmación insostenible cuando Sombart asegura en una ocasión *(Der Bourgeois,* Múnich y Leipzig, 1913) que esta «ética» de Franklin es una repetición «literal» de los comentarios del gran genio universal del Renacimiento Leon Battista Alberti, quien además de escritos teóricos sobre matemáticas, plástica, pintura y, sobre todo, arquitectura y sobre el amor (personalmente era misógino), escribió sobre la familia *(Della famiglia)* en cuatro li-

bros (obra de la que lamentablemente no tengo, en este momento, la edición de Mancini, sino solamente la más antigua de Bonucci). El pasaje de Franklin está impreso literalmente arriba, ¿pero dónde se encuentran los pasajes correspondientes de las obras de Alberti, en especial la máxima «el tiempo es *dinero*» y las advertencias que se apoyan en ella? El único pasaje que la recuerda, de muy lejos, está, según mis conocimientos, al final del primer libro de *Della famiglia* (edición de Bonucci, vol. II, p. 353), donde se habla del dinero como del *nervus rerum* de la familia, que hay que administrarlo especialmente bien, como se dice en Catón *(De re rustica).* Es totalmente erróneo que trate a Alberti, el cual pone todo su énfasis en que procede de una de las familias de caballeros más nobles de Florencia («nobilissimi cavalieri»: *Della famiglia,* pp. 213, 228, 247, en la edición de Bonucci), como un hombre de «sangre adulterada», como un burgués lleno de resentimiento contra la nobleza por haber sido excluido de los *signore* a causa de su nacimiento ilegítimo (que no lo desclasaba en lo más mínimo). Es cierto que Alberti recomienda los *grandes* negocios, que son los únicos dignos de una *nobile e onesta famiglia* y de un *libero e nobile animo* (ibídem, p. 209) y que requieren poco trabajo (cfr. *Del governo della famiglia* IV, p. 55, así como la redacción para los Pandolfini, p. 116: *por esto,* lo mejor es el negocio de la industria doméstica de la seda y la lana [!]), y que recomienda también una administración estricta y ordenada, es decir, medir los gastos según los ingresos; en conclusión, se trata de un principio para administrar *la casa,* pero no para *el lucro,* como podría haber sabido Sombart; igual que en la discusión sobre la naturaleza del dinero (ob. cit.) se trata principalmente de inversión patrimonial (dinero o *possessioni)* y no de inversión de capital –es la «santa masserizia», cuya defensa se atribuye al Gianozzo–. Como protección contra la inseguridad

de la «Fortuna», se recomienda acostumbrarse pronto a una actividad constante en *cose magnifiche ample* (p. 192), que por lo demás es la única que conserva la salud permanentemente *(Della famiglia,* pp. 73-74), y evitar el ocio, que siempre es peligroso para la conservación de la propia posición, y, por ello, aprender previsoramente un oficio conforme a la posición social para el caso de algún revés en la vida (pero cualquier *opera mercenaria* no es conforme con la posición social: *Della famiglia* 1. I, p. 209 ibídem). Su ideal de la «tranquillità dell'animo» y su fuerte propensión al «λάθε βιώσας» epicúreo (*vivere a sè stesso* –ibídem, p. 262–), en especial el rechazo de cualquier cargo –ibídem, p. 258– como fuente de intranquilidad, de enemistad, de implicación en negocios sucios, el ideal de vida en una casa en el campo, alimentar el sentimiento de sí mismo pensando en los antepasados y considerar el *honor de la familia* como el criterio y fin determinante (por lo que su patrimonio no se debe repartir, sino conservarlo unido, al estilo florentino): todo esto sería a los ojos de cualquier puritano una pecaminosa «divinización de las criaturas», pero a los ojos de Benjamin Franklin un sentimiento aristocrático desconocido para él. Nótese la alta apreciación de lo literario (pues al trabajo científico-literario está dirigida, sobre todo, la «industria»; aquél es lo realmente digno del hombre y sólo en boca del analfabeto Gianozzo se pone la defensa de la *masserizia* –en el sentido de «economía doméstica racional» como medio para vivir independiente de otros y no caer en la miseria– al mismo nivel, y de esta manera se remite el origen del concepto proveniente de la ética monacal [véase más adelante] a un viejo sacerdote, p. 249). Para medir la profundidad de la diferencia, póngase todo esto junto a la ética y el modo de vida de Benjamin Franklin y, más aún de sus antepasados puritanos, pónganse los escritos dirigidos a los patricios hu-

manistas de los literatos renacentistas junto a los escritos de Franklin, dirigidos a las masas de la clase media *(Mittelstand)* burguesa –expresamente, los empleados–, y junto a los sermones y tratados de los puritanos. El racionalismo económico de Alberti, apoyado, por lo general, en citas tomadas de los escritores antiguos, es lo más parecido al tratamiento de los asuntos económicos en los escritos de Jenofonte (al que no conocía), de Catón, de Varrón y de Columela (a quienes cita), sólo que en Catón y en Varrón el *lucro* como tal está en un primer plano, a diferencia de lo que ocurre en Alberti. Por lo demás, las explicaciones ocasionales de Alberti sobre la utilización de los *fattori*, sobre la división del trabajo y la disciplina, sobre la falta de fiabilidad de los campesinos, etc., operan, realmente, como una transferencia de la prudencia catónica desde el terreno del trabajo de los esclavos al terreno del trabajo libre en la industria doméstica y en la aparcería. Cuando Sombart, cuya referencia a la ética de la Stoa es totalmente equivocada, encuentra que ya en Catón está desarrollado el racionalismo económico hasta sus últimas consecuencias, esto no es, bien entendido, totalmente inexacto. En realidad, se podría poner bajo la misma categoría el «diligens pater familias» de los romanos con el ideal del «massajo» de Alberti. En Catón lo característico es que una finca de campo es valorada y juzgada como objeto de «*inversión*» patrimonial. El concepto de «industria» tiene, no obstante, otro tono como consecuencia de la influencia cristiana. Y ahí se muestra precisamente la diferencia. En la concepción de la «industria» que procede del ascetismo monacal y que ha sido desarrollada por escritores monjes existe el germen de un «ethos», que se desarrolló plenamente en el «ascetismo» protestante, exclusivamente *intra*mundano (véase más adelante); *de aquí que*, como se insistirá repetidamente, la afinidad de ambas es *menor* con la doctrina oficial de la Iglesia, el to-

mismo, que con los mendicantes moralistas de Florencia y de Siena. En Catón y en las propias exposiciones de Alberti falta este *ethos:* en ambos se trata de la doctrina de la prudencia práctica, no de ética. En Franklin también se trata de utilitarismo, pero el sentimiento ético del sermón a los jóvenes comerciantes es innegable y es lo característico, y esto es lo importante. Falta de cuidado con el dinero significa para él, por así decir, «asesinar» embriones de capital y, por eso, es también una falta ética.

Sólo existe realmente afinidad interna entre ambos (entre Alberti y Franklin) en cuanto que, en Alberti, *todavía no* se han puesto en relación la concepción religiosa y la recomendación de «hacer economías» y en Franklin *ya no* se ponen en relación ambas cosas; Sombart llama a Alberti «piadoso», pero, en verdad, aunque tenía la ordenación y una prebenda romana, como muchos humanistas, *no* emplea, *en absoluto*, por su parte, motivos religiosos como punto de referencia para el modo de vida recomendado por él, si se prescinde de dos pasajes totalmente faltos de color. Tanto en uno como en otro lleva la voz cantante, al menos formalmente, el utilitarismo, el socialutilitarismo mercantilista en la recomendación de Alberti de crear industrias domésticas de seda y lana («que se pongan muchos hombres en el trabajo», ob. cit., p. 292). La explicación al respecto de Alberti es un paradigma muy apropiado para ese tipo de «racionalismo» económico inmanente, por así decir, que él encontró, en realidad, como «reflejo» de la situación económica como los encontraron otros escritores de todos los tiempos y de todas partes interesados «en la cosa como tal», en el clasicismo chino y en la Antigüedad no menos que en el Renacimiento y en la Ilustración. Lo cierto es que, al igual que en la Antigüedad con Catón, con Varrón y con Columela, y ahora con Alberti y escritores similares, en la doctrina sobre la

«industria» se desarrolla ampliamente la *ratio* económica. Pero ¿cómo puede creerse que semejante *doctrina* de literatos pudiera desplegar un poder revolucionario del tipo del de una fe religiosa que da *premios de salvación* a un modo de vida determinado (en este caso, a un modo de vida metódico-racional)? Cómo se manifiesta al respecto una racionalización *religiosa* del modo de vida (y eventualmente también una racionalización del comportamiento económico) puede verse, además de en los puritanos de todas las confesiones, en un sentido muy distinto entre sí en los ejemplos del jainismo, de los judíos, de ciertas sectas ascéticas de la Edad Media, en Wyclif, en los hermanos moravos (un eco del movimiento hussita), en los escopcistas y estudistas de Rusia y en numerosas órdenes de monjes. Lo decisivo de la diferencia es, por anticiparlo ahora, que una ética de base religiosa le da a la conducta que ella provoca determinados *premios psicológicos (no* de índole económica) muy efectivos, siempre que se mantenga viva la fe religiosa; de esos premios psicológicos *no* dispone precisamente la doctrina de Alberti que es una mera doctrina del arte de vivir. La ética religiosa sólo logra una influencia propia sobre el modo de vida y, por esa vía, sobre la economía en la medida en que actúan estos premios y, sobre todo, en la *dirección* en la que actúan cuando, y esto es decisivo, discrepan de la *doctrina* de los teólogos (que es claro, por su parte, que es solamente «doctrina»): para decirlo con claridad, éste es el punto de todo el artículo del que no habría esperado que fuera tan totalmente pasado por alto. En otro lugar hablaré de los teólogos moralistas de la Baja Edad Media (Antonino de Florencia y Bernardino de Siena), que tenían una actitud relativamente favorable al capital y que Sombart ha malentendido, igualmente, de manera radical. En todo caso, L. B. Alberti no pertenecía a este círculo. Del pensamiento de los monjes sólo tomó el

concepto de «industria», no importa a través de qué intermediarios. Alberti, Pandolfini y los otros escritores semejantes son representantes de una mentalidad muy del «paganismo» antiguo, aun manteniendo la ética cristiana vigente y emancipada ya interiormente del pensamiento eclesiástico tradicional, a pesar de su obediencia oficial; Brentano piensa que yo he ignorado la significación de esa mentalidad para el desarrollo de la doctrina económica moderna, y de la política económica moderna también. Pero el hecho de que yo no trate *aquí* esta línea de causalidad es, sin duda, totalmente correcto: no es una cuestión que pertenezca a un tratado sobre la «*ética protestante* y el espíritu del capitalismo». Muy lejos de negar su significación, como se mostrará en otra ocasión, yo era y soy de la opinión, no obstante, por buenos motivos, de que su esfera de influencia y la dirección de ésta eran *otras* totalmente distintas a las de la ética protestante (cuyos precursores, en absoluto sin importancia, fueron las sectas y la ética hussita-wyclifiana). Aquella ética *no* influenció el *modo de vida* (de la naciente burguesía) sino la política de los estadistas y de los príncipes, y nosotros queremos mantener claramente separadas estas dos líneas de causalidad, que, aunque convergen parcialmente, no convergen, en absoluto, en general. Por lo que respecta a Benjamin Franklin, sus tratados de economía privada, utilizados en su época como lecturas escolares en América, se cuentan en *este* punto, en realidad, entre los más influyentes para la *práctica,* a diferencia de la amplia obra de Alberti, que apenas fue conocida fuera de los círculos eruditos. Pero yo lo he citado aquí expresamente como un hombre que estaba más allá de la reglamentación puritana de la vida, entre tanto debilitada, como lo estaba la Ilustración inglesa, cuyas relaciones con el puritanismo ya han sido expuestas en muchas ocasiones.

[43] Nota Brentano, ob. cit., ha metido en el mismo saco lamentablemente todos los tipos de afán de lucro (lo mismo el afán de lucro bélico que el pacífico) y luego ha puesto como específico del afán de lucro «capitalista» (a diferencia, por ejemplo, del feudal) que se dirige al *dinero* (en vez de a la tierra), pero no sólo ha rechazado cualquier otra matización, que es la única que podría llevar a conceptos claros, sino que ha afirmado del concepto del «espíritu» del capitalismo (¡moderno!), que yo he construido para los objetivos de esta investigación, algo incomprensible para mí: que ese concepto presupone ya aquello que debía demostrarse.

[44] –medido según los criterios del desarrollo occidental–

[45] en todos (sus puntos) decisivos

[46] en su formulación

[47] específicamente moderno

[48] En todas las épocas de la historia, allí donde fue realmente posible y siempre que fue posible, ha habido lucro sin ningún tipo de consideración, sin ningún sometimiento interior a norma alguna. Al igual que la guerra y la piratería, tampoco el comercio libre sin ninguna vinculación a alguna norma tuvo impedimento alguno en sus relaciones con los de fuera, con los no correligionarios. La «moral hacia fuera» permitía lo que prohibía para la relación «entre hermanos». Y al igual que, desde fuera, el lucro capitalista existía como «aventura» en todos los sistemas económicos que conocían bienes dinerarios y ofrecían oportunidades de utilizarlos obteniendo ganancia –mediante sociedades en comandita, arrendamiento de impuestos, préstamos al Estado, financiación de guerras, cortes principescas, funcionarios–, también se encontraba en todas partes esa mentalidad de aventurero que se reía de las barreras morales. Muchas veces se daba el afán de lucro con su desconsideración absoluta y consciente y

con su dureza al lado del sometimiento más estricto a la tradición. Y con el desmoronamiento de la tradición y la penetración más o menos radical del lucro libre en el interior de las organizaciones sociales no solió producirse una afirmación moral de este nuevo, sino que solió *tolerarse* de hecho, siendo tratado como indiferente moralmente o como algo sin duda desagradable, pero inevitable. Esto no sólo era la posición normal de todas las doctrinas éticas, sino también de la conducta práctica del hombre medio en la época precapitalista –y esto es lo que más importa–: «precapitalista» en el sentido de que la inversión racional del capital en la *empresa* y la organización racional capitalista *del trabajo* todavía no eran los poderes dominantes que dirigieran la actividad económica. Pero esta conducta precisamente era uno de los obstáculos internos más fuertes con el que chocaba la adaptación de los hombres a los requisitos de la economía capitalista-burguesa.

[49] **En vez de** El enemigo [...] *«tradicionalismo»* : El enemigo con el que tuvo que luchar en primer lugar el «espíritu» del capitalismo, en el sentido de un estilo de vida determinado, sometido a normas y presentándose con el ropaje de una «ética», continuó siendo esa clase de sensibilidad y de conducta que suele denominarse como *tradicionalismo*.

[50] moderno

[51] y no ha terminado todavía

[52] **En vez de** y esto me lo confirmó para la industria textil hace poco un familiar mío : y algunas comprobaciones contables lo confirman [52a]

[52a] Nota Véase el trabajo citado antes [25].

[53] **En vez de** propensión : tendencia existente antes no rara vez

[54] **En vez de** lucro por el lucro mismo : lucro racionalmente legítimo

[55] (moderno)

[56] Nota de la *empresa* racional moderna, específica de Occidente, naturalmente, no del capitalismo de los usureros, de los proveedores de armas, de los arrendatarios de impuestos y de cargos, de los grandes empresarios comerciales y magnates de las finanzas, que está extendido por el mundo desde hace tres milenios, desde China, India, la Hélade, Roma y Florencia hasta el presente.

[57] moderna

[58] **En vez de** pequeña burguesía ascendente : *pequeña* y *mediana* burguesía ascendente al empresariado

[59] Pero esto precisamente coincide muy bien con lo que hemos dicho aquí: en todos los tiempos ha habido comerciantes y propietarios de dinero. Pero una organización capitalista racional del trabajo industrial burgués sólo la ha conocido la evolución desde la Edad Media a la Edad Moderna.

[60] Y de manera similar era la situación ya en el siglo XVI: las *industrias* que surgieron nuevas entonces fueron creadas, en su mayoría, según la rama, por *parvenus* [60a]

[60a] Nota Véase, sobre este punto, la buena tesis doctoral de J. Maliniak, en la Universidad de Zúrich (1913).

[61] **En vez de** de la «ética» : del «ethos»

[62] Nota Por este motivo, no es tampoco ninguna casualidad que este primer período del racionalismo incipiente, de los primeros aleteos de la industria alemana, por ejemplo, vaya de la mano de una completa decadencia del estilo de los objetos necesarios de la vida cotidiana.

[63] moderno

[64] **En vez de** desarrollo del capitalismo : expansión del capitalismo moderno

[65] sobre todo

[66] Nota Con ello no debe considerarse como económicamente indiferente el movimiento de las existencias de metales preciosos.

[67] Y asimismo no fueron, por lo general, los especuladores temerarios y sin escrúpulos, naturalezas aventureras en lo económico –que se encuentran en todas las épocas de la historia económica–, ni las «grandes gentes del dinero» sencillamente quienes dieron este giro, no aparente desde fuera pero decisivo para que se realizara la vida económica con este nuevo espíritu, sino que fueron hombres de «principios» y concepciones estrictamente burgueses, educados en la dura escuela de la vida, atrevidos y ponderados a la vez, pero sobre todo *sobrios y constantes*, entregados por completo a la causa.

[68] **En vez de** lo irracional : lo irracional, visto desde el punto de vista de la felicidad personal,

[69] **En vez de** en esta revista : en el *Archiv f. Sozialwissensch.*

[70] Quien no se adapte en su modo de vida a las condiciones del éxito capitalista va hacia abajo o no sube.

[71] moderno

[72] **En vez de** En la frase [...] comerciante : En la frase «Deo placere vix potest», pasada al derecho canónico y considerada entonces como correcta (al igual que el pasaje del Evangelio sobre el interés [72a]), que fue utilizada para la actividad de los comerciantes, en la calificación del afán de lucro por Santo Tomás como *turpitudo* (con lo que se justificaba el hacer ganancias como inevitable y, por lo tanto, como moralmente permitido).

[72a] Nota Quizá sea éste el lugar de abordar brevemente las observaciones del escrito de F. Keller ya citado (Heft 12 de los Schriften der Görres-Gesellschaft) y las observaciones de Sombart al respecto (en su libro *Der Bourgeois)*, en cuanto que son pertinentes aquí. Es realmente demasiado fuerte que un escritor critique una obra, en la que *no se menciona en absoluto* la prohibición canónica del interés (excepto en *una sola* observación de pasada y sin *ninguna* relación con el conjunto de la argumentación), dando por supuesto que es precisamente la prohibición del interés –que tiene, realmente, paralelismos en casi todas las éticas religiosas de la tierra (!)– lo que en esa obra se toma como la nota distintiva de la ética católica respecto a la ética reformada: sólo se deberían criticar los trabajos que se hayan leído realmente o cuyo contenido, si se ha leído, no se haya olvidado todavía. La lucha contra la usuraria *pravitas* atraviesa tanto la historia de la Iglesia hugonota como la holandesa en el siglo XVI. «Lombardos», es decir, banqueros, fueron excluidos con frecuencia de la eucaristía [356]. La concepción más libre de Calvino (que, por lo demás, no impidió que el primer proyecto de Ordenanzas previera todavía preceptos contra la usura) sólo llegó a triunfar con Salmasio. Es decir, la diferencia no estaba *ahí;* al contrario. Pero todavía peor son las propias argumentaciones del autor a este respecto, que llaman la atención penosamente por su superficialidad en comparación con los escritos de Funck y otros eruditos católicos (a los que, por lo demás, él no cita en absoluto por sus méritos, en mi opinión) y en comparación con las investigaciones de Endeman, hoy anticuadas en algunos aspectos, pero que todavía siguen siendo fundamentales. Keller se mantiene libre, ciertamente, de excesos como las observaciones de Sombart (ob. cit., p. 321), que dice formalmente de los «hombres piadosos» (básicamente se está refiriendo a Bernardino de Siena y a

Antonio de Florencia) que «querían estimular de cualquier manera el espíritu de empresa» –mientras que éstos, en realidad, de manera similar a lo que ocurrió en todo el mundo con la prohibición del interés, interpretaron la prohibición de la usura de modo que la inversión «productiva» de capital (diríamos en nuestra terminología) saliera intacta–. (El hecho de que, en Sombart, los romanos, por una parte, se cuenten entre los «pueblos heroicos» y, por otra parte, el racionalismo económico ya se había desarrollado, al parecer, hasta sus últimas consecuencias con Catón [p. 267] –en Sombart, por lo demás, una contraposición irreconciliable–, se hace constar aquí sólo de pasada, como expresión de que su libro es un «libro de tesis» en el sentido malo de la palabra.) Pero Keller distorsiona la significación de la prohibición del interés (significación que no va a ser comentada aquí en detalle, sobrestimada antes en un primer momento y luego muy infravalorada, y ahora, en la época de multimillonarios también católicos, puesta del revés con fines apologéticos), prohibición que, como es sabido, sólo fue derogada en el último siglo mediante una Instrucción de la Congregación del Santo Oficio –a pesar de su fundamento bíblico (!)–, pero sólo *temporum ratione habita* y *de manera indirecta*, es decir: si se podía contar con la obediencia de los confesantes *en caso de* que la prohibición volviera a entrar en vigor, prohibición de intranquilizarlos con averiguaciones sobre la usuraria *pravitas* durante más tiempo. Pues alguien que ha hecho estudios profundos sobre la muy complicada historia de la doctrina católica sobre la usura no puede afirmar (p. 24), a la vista de las interminables controversias, por ejemplo, sobre la licitud de la compra de intereses, del descuento de letras y de los más variados contratos, pero a la vista, sobre todo, de que la disposición de la Congregación del Santo Oficio citada antes se produjo con motivo de un em-

préstito *municipal*, que la prohibición de interés en los empréstitos se refería solamente a los créditos de emergencia, que la disposición tiene como objetivo «la conservación del capital», incluso que había sido «favorable para la empresa capitalista» (p. 25). La verdad es que la Iglesia sólo se acordó de nuevo de la prohibición del interés bastante después y que, cuando esto ocurrió, las formas comerciales de inversión del capital usuales *no* eran el préstamo a plazo fijo, sino que eran (y *tenían que* serlo por el carácter del *Unternehmerleihzinses* [interés empresarial]) el *foenus nauticum, commenda* [sociedad en comandita], *societas maris* y el *dare ad proficuum de mari* (préstamo tarifado según la clase de riesgo en el nivel del porcentaje de las pérdidas y las ganancias), formas que no todas fueron atacadas, o sólo según algunos canonistas rigoristas, pero a las que luego, cuando fueron posibles y usuales como inversión de capital a interés fijo o como descuentos, les surgieron dificultades palpables a causa de la prohibición del interés, dificultades que condujeron a toda clase de medidas de los gremios de comerciantes (¡las listas negras!), pero el tratamiento dado por los canonistas a la prohibición del interés fue normalmente de carácter *puramente* jurídico-formal, en cualquier caso sin tender a la «protección del capital», que Keller les imputa, de modo que, finalmente, *en la medida* en que realmente se puede establecer su posición respecto al capitalismo como tal, influiría en ellos de manera determinante, por un lado, un rechazo tradicionalista contra el poder *impersonal*, galopante, del capital, casi siempre sentido de una manera no precisa, y, por lo tanto, de difícil moralización (como reflejan las manifestaciones de Lutero sobre los Fugger y sobre los negocios financieros), y, por otro lado, la necesidad de adaptación. Pero éste no es, realmente, el lugar para esto, pues, como hemos dicho, la prohibición del interés y su destino sólo tienen

para nosotros una significación sintomática, y aun ésta limitada. La ética económica de los teólogos escotistas y, en especial, de algunos teólogos mendicantes del siglo XV, sobre todo Bernardino de Siena y Antonino de Florencia –es decir, monjes escritores con una orientación *ascética* específicamente racional–, merece, sin duda, un tratamiento aparte y no puede hacerse en este contexto. Si no, tendría que adelantar aquí en una contracrítica lo que sólo podría decir en una exposición sobre la relación *positiva* de la ética económica católica con el capitalismo. Estos escritores se esfuerzan por justificar que el beneficio empresarial del *comerciante* es éticamente *lícito* como remuneración de su «industria» (más no puede afirmar, evidentemente, Keller). El concepto y la valoración de la «industria» están tomados, evidentemente, *en último término*, del ascetismo monacal, y también el concepto de la *masserizia*, que pasó del lenguaje eclesiástico al lenguaje de Alberti, según la propia indicación puesta en boca de Gianozzo. Sobre la ética monacal como precursora de las confesiones ascéticas intramundanas del protestantismo se hablará más en detalle después. En la Antigüedad, con los cínicos, en inscripciones funerarias del final del helenismo y en Egipto –por condiciones totalmente diferentes– se encuentran algunos inicios de concepciones similares. Pero lo que *falta por completo*, al igual que en Alberti, es precisamente eso que es decisivo para nosotros: la idea característica del protestantismo ascético de la *acreditación* de la propia salvación en la profesión –la *certitudo salutis*–, como veremos después: los *premios* psíquicos que la religiosidad ponía en la «industria» y que tenían que faltar necesariamente en el catolicismo, porque los medios de salvación de éste eran otros distintos. En estos escritores se trata, en cuanto a sus resultados, de *doctrina* ética, no de impulsos para la práctica producidos por el interés de la salvación, y se trata además de

una *adaptación* –como es fácil de ver–, no de una argumentación que parta de posiciones religiosas clave, como en el ascetismo intramundano. (Por lo demás, Antonino y Bernardino han tenido, desde hace tiempo, mejores exposiciones que la de Keller.) E incluso esta acomodación ha seguido siendo discutible hasta la actualidad. A pesar de ello, como síntoma no se puede valorar como nula la significación de esta concepción ética monacal. Pero los «inicios» reales de una ética religiosa que desembocara en el concepto *moderno de profesión* se dieron en las sectas y en la heterodoxia, con Wyclif especialmente, aun cuando Brodnitz (en *Englische Wirtschaftsgeschichte)* haya sobrestimado realmente muchísimo la significación de éste, al decir que su influencia fue tan grande que el puritanismo no tuvo nada más que encontrar. Todo esto ni se puede (ni se debe) abordar aquí, pues no podemos discutir aquí si, y hasta qué punto, la ética cristiana de la Edad Media había trabajado *ya* en la creación de las condiciones previas del espíritu capitalista.

[73] Nota Las palabras «μηδὲν ἀπελπίζοντες» (Lucas 6, 35) y la traducción de la Vulgata «*nihil inde sperantes*» están, al parecer, tergiversadas, según A. Merx, de μησένα ἀπελπίζοντες (= *neminen* desperantes); el préstamo, por tanto, se ofrece a *cualquier* hermano, también al pobre, sin hablar en absoluto de intereses. A la frase *Deo placere vix potest* se le adjudica ahora un origen arriano, lo que para nosotros es indiferente desde el punto de vista de su contenido.

[74] Algunos moralistas de entonces, sobre todo de la escuela nominalista, aceptaron como algo dado estos inicios de las formas del negocio capitalista e intentaron mostrarlas como decentes, el comercio como algo necesario y la «industria» que se ejercitaba en él como fuente legítima de lucro y no reprobable moralmente: pero la doc-

trina dominante rechazaba, no sin oposición, el «espíritu» de la actividad capitalista como *turpitudo* o, al menos, no lo valoraba positivamente desde el punto de vista moral.

[75] capitalistas

[76] cuando estaban sobre el suelo de la tradición eclesiástica

[77] En otra posición sólo estaban, además de las líneas heréticas o de las consideradas como peligrosas, los círculos patricios que se habían separado de la tradición.

[78] **En vez de** e incluso : o precisamente

[79] o, en todo caso, tolerable

[80] y del «capitalismo aventurero», que se guiaba por el oportunismo político y la especulación irracional.

[81] –esta sencilla frase, que se olvida con mucha frecuencia, tendría que encabezar cualquier estudio que se ocupe de «racionalismo».

[82] **En vez de** latino-católicos : predominantemente católicos

[83] Entre las lenguas antiguas, *sólo* el *hebreo* posee expresiones de matiz semejante. En primer lugar, en la palabra מְלָאכָה: se emplea para funciones *sacerdotales* (Éx 35, 21; Neh 11, 22; 1 Crón 9, 13; 23, 4; 26, 30), para negocios al servicio del rey (en especial 1 Sam 8, 16; 1 Crón 4, 23; 29, 6), al servicio de un funcionario *real* (Est 3, 9; 9, 3), de un *inspector* del trabajo (2 Re 12, 12), de un esclavo (Gén 39, 11), para el trabajo *en el campo* (1 Crón 27, 26), para negocios de *artesanos* (Éx 31, 5; 35, 21; 1 Re 7, 14), de comerciantes (Sal 107, 23) y para cualquier «trabajo profesional» en el pasaje del Eclesiástico 11, 20, que se va a comentar. La palabra se deriva de la raíz לאך = enviar, y significa, por tanto, originariamente 'tarea', 'misión'. De acuerdo con las citas anteriores parece evidente su origen en el mundo conceptual de la burocra-

cia de los servicios personales del Estado patrimonial egipcio y del Estado salomónico, establecido sobre modelos egipcios. En cuanto a su contenido, según me ilustró A. Merx, este concepto raíz se había perdido por completo ya en la Antigüedad, la palabra se utilizaba para cualquier trabajo y se convirtió en realidad en algo tan falto de color como nuestra palabra «profesión», con la que también comparte el destino de haber sido utilizada en un principio para funciones espirituales. La expresión חק = lo 'determinado', lo 'asignado', 'cantidad de trabajo determinada', '*Pensum*', que aparece asimismo en el Eclesiástico 11, 20 y que es traducida por los Setenta por «διαθήκη», procede también del lenguaje de la burocracia patrimonial, como דְּבַר־יוֹם (Éx. 5, 13; cfr. Éx 5, 14, donde los Setenta tienen también «διαθήκη» por 'cantidad de trabajo asignada'). El pasaje del Eclesiástico 11, 20 se utiliza claramente para el cumplimiento de los mandamientos de Dios, es decir, tiene una afinidad asimismo con nuestra «profesión». Sobre el pasaje del Eclesiástico hay que remitir aquí al conocido libro de Smend sobre el Eclesiástico para estos versículos y a su *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlín, 1907, para las palabras διαθήκη, ἔργον, πόνος. (Es sabido que el texto hebreo del libro del Eclesiástico se perdió, pero fue encontrado de nuevo por Schechter y completado, en parte, con citas del Talmud. Lutero no lo tenía y los dos conceptos hebreos no ejercieron *ninguna* influencia sobre *su* lenguaje: véase, más adelante, sobre Proverbios 22, 29.)

[84] en un pasaje, no obstante, que parece totalmente contaminado (¡en el original hebreo se habla de iluminación de la ayuda divina!)

[85] De un *asceta* como San Jerónimo procede el agregado «mandaturam tuorum», lo que Brentano destaca correctamente sin notar aquí, ni en ningún otro lugar, que *esto precisamente* es típico del origen *ascético* del con-

cepto –un origen extramundano antes de la Reforma e intramundano después–. Por lo demás no es seguro sobre qué texto se hizo la traducción de San Jerónimo; no parece excluida una influencia de la antigua significación de servicio público de la palabra מְלָאכָה.

[86] (Curiosamente opina Brentano, ob. cit., que esta circunstancia, aducida por mí mismo *para* mi punto de vista, habla a *favor* de que el concepto de profesión *[Beruf]* en su sentido postreformista existía ya antes. Pero no se trata de eso en absoluto: κλῆσις *tenía* que traducirse claramente por «vocatio», pero ¿dónde y cuándo se utilizó en la Edad Media en nuestro sentido actual? Lo que hay que demostrar precisamente es el hecho de esta traducción y la *falta* de una significación intramundana de la palabra.)

[87] intramundano

[88] Los protestantes de los países románicos no han logrado o no han intentado, por estar en minoría, ejercer una influencia en la creación del lenguaje como la que Lutero pudo ejercer sobre el lenguaje oficial, aun poco racionalizado desde un punto de vista académico.

[89] En vez de germánicas : respectivas

[90] *Todas* las lenguas que han sido influenciadas de modo predominante por las traducciones *protestantes* de la Biblia han formado la palabra; *todas* aquellas en las que esto no ha ocurrido (como en las románicas) no la han formado, o no en su significación presente.

[91] En la transcripción de los Setenta

[92] alemana

[93] (La advertencia anterior –v. 20– στῆθι ἐν διαθήκῃ σου la traduce él por «permanece en la palabra de Dios», aunque el Eclesiástico 14, 1 y 43, 10 muestran que

διαθήκη, que se corresponde con la expresión hebrea חק, que el Eclesiástico había utilizado según las citas del Talmud, debía significar, en realidad, algo similar a nuestra «profesión», concretamente el 'destino' o el 'trabajo asignado'.)

[94] **En vez de** No existía [...] sentido : La palabra «profesión» *(Beruf)* no existía antes en su sentido posterior y actual

[95] **En vez de** ni la misma [...] valoración : En la redacción de los Setenta ninguna relación con una *valoración* específicamente religiosa del trabajo «profesional» profano (la expresión πόνος, esfuerzo, en el segundo pasaje contaminado, sería más bien lo contrario de semejante valoración, si no estuviera contaminado).

[96] **En vez de** advertencia (v. 20) de no tomar como modelo el modo como aspiran al bien los que no tienen Dios : advertencia (v. 21) de no dejarse deslumbrar por las obras de los que no tienen Dios, pues para Dios es muy fácil convertir a un pobre en rico. Sólo la advertencia inicial de permanecer en la חק (v. 20) tiene una cierta afinidad con la κλῆσις del Evangelio, pero justamente aquí Lutero no utilizó la palabra «profesión» *(Beruf)* para la palabra griega διαθήκη.

[97] **En vez de** un : el

[98] (Pero no ciertamente como supone Brentano, ob. cit., p. 137, en el sentido de «profesión» *[Beruf]* en su sentido actual. Brentano ha leído con escasa precisión el pasaje mismo y lo que yo he dicho al respecto.)

[99] (Esto es lo decisivo y característico. El pasaje de 1 Cor. 7, 17, como hemos dicho, *no* utiliza κλήσις en el sentido de «profesión» *[Beruf]* = un campo delimitado de actividades)

[100] «Vocatio» se utilizaba precisamente en el latín tradicional como llamamiento divino a una *vida* santa, espe-

cialmente en un convento o como eclesiástico y este matiz incrementó para Lutero el trabajo «profesional» profano, bajo la presión de ese dogma.

[101] para lo que, antes, sólo existía la analogía latina procedente de la traducción *monacal*,

[102] y en otros pasajes (Gen. 39, 11)

[103] **En vez de** Desde el punto [...] profesiones : La creación de la palabra *Beruf* («profesión») en nuestro sentido actual realizada por él a partir de entonces continuó siendo totalmente *luterana*. Ellos aceptaron el *concepto* luterano de profesión y lo acentuaron, a consecuencia de esa evolución que puso en un primer plano el interés de la «acreditación»; pero en las primeras traducciones (románicas) no disponían de una *palabra* afín ni del poder para crear su uso en la lengua ya consolidada

[104] , la primera de todas,

[105] , lo que es, sin duda, característico del tipo de ética de los lolardos: una palabra que se corresponde ya con el uso reformatorio posterior

[106] **En vez de** secular : estamental

[107] para Inglaterra

[108] (Es muy extraña la idea de Brentano –ob. cit., p. 139–) de que en la Edad Media no se había traducido «vocatio» por «Beruf» y que no se había conocido este concepto, porque sólo las personas *libres* podían desempeñar un «Beruf» y entonces no *había* personas libres –en las profesiones civiles–. Como toda la organización social de la actividad artesanal medieval descansaba, a diferencia de en la Antigüedad, en el trabajo libre y los comerciantes, sobre todo, eran prácticamente personas libres, no entiendo bien esa afirmación.

[109] , incluso en la *última* Antigüedad helenística.

[110] en ese sentido por primera vez

[111] y en las partes correspondientes de su *Soziallehren* de las iglesias cristianas.

[112] De manera muy similar, la valoración de la «profesión» de Pascal, por ejemplo, parte de la frase de que es *el azar* quien decide sobre la elección de la profesión (cfr. sobre Pascal: A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). De entre las éticas religiosas «sistemáticas» sólo es distinta, en este sentido, la más cerrada de todas ellas, la hindú.

[113] del tomismo

[114] Nota Y más extraño es todavía que algunos investigadores crean que semejante nueva creación pueda pasar de largo sin dejar huella en la *acción* de los hombres. Confieso que no lo entiendo.

Esta concepción está muy lejos del profundo odio con el que la actitud contemplativa de PASCAL rechazaba la valoración de la actuación en el mundo, valoración que, en su profunda convicción, sólo se podía explicar por vanidad o por astucia [115a], y mucho más aún la generosa *adaptación* utilitarista al mundo que realizó el probabilismo jesuita.

[115a] Nota «La vanidad hunde sus raíces tan profundamente en el corazón humano que un mozo de carruajes, un pinche de cocina o un mozo de cuerda se vanaglorian y quieren tener sus admiradores...» (edición Faugères, I 208, cfr. Köster, ob. cit., p. 17, pp. 136 y ss.). Sobre la posición de Port Royal y del jansenismo respecto a la «profesión», a la que volveremos brevemente después, cfr. ahora el excelente trabajo del Dr. Paul HONIGSHEIM, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (tesis doctoral, Facultad de Historia, Heidelberg, 1914; impresión parcial de una

amplia obra sobre la «Vorgeschichte der französischen Aufklärung»; cfr. especialmente pp. 138 y ss. de esa parte impresa).

[116] del protestantismo

[117] –o en ningún sentido, realmente–

[118] Contra ésos, contra los prestamistas, contra los «trapezitas», contra los monopolistas favorecidos por el anglicanismo, por los reyes y por los parlamentos en Inglaterra y Francia, contra los grandes especuladores y los banqueros lucharon enconadamente los puritanos tanto como los hugonotes [118a]

[118a] Nota Esta oposición la ha desarrollado acertadamente H. Levy (en su escrito sobre *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft,* Jena, 1912). Cfr. también, por ejemplo, la petición de los *levellers* del ejército de Cromwell contra los monopolios y las compañías comerciales, de 1653, en Gardiner, *Commonwealth* II, p. 179. El régimen de Laud pretendía una organización económica «social-cristiana», dirigida por el rey y la Iglesia, de la que el rey esperaba obtener ventajas políticas y de monopolio fiscal. También contra esto dirigieron su lucha los puritanos.

[119] (lo que, curiosamente, me objeta Brentano en ob. cit., p. 142, a pesar de que yo lo había destacado)

[120] La aportación de la Reforma como tal fue, en un principio, solamente que aumentó en gran medida el acento ascético y el *premio* religioso al trabajo profano, ordenado desde el punto de vista de las profesiones, en contraste con la concepción católica. El desarrollo posterior de la idea de «profesión» que manifestó esa aportación dependió de la forma de religiosidad que se desplegó en las iglesias reformadas concretas.

[121] **En vez de** en algunos intentos ascéticos concretos : en la profecía común en general y, por lo demás, sólo en algunos rudimentos y esbozos aislados

[122] **En vez de** en el : en la típica petición oriental antigua

[123] La literatura sobre Lutero, excelente en parte, que se ha publicado con motivo del centenario de la Reforma, creo que no ha aportado nada especialmente nuevo en *este* punto concreto. Sobre la ética social de Lutero (y sobre la ética social luterana) hay que ver, naturalmente, los pasajes correspondientes de las *Soziallehren* de Troeltsch.

[124] **En vez de** que se corresponde : afín internamente

[125] **En vez de** que, por tanto, : [debe,] por ello, [considerarse] como síntoma de ausencia del estado de gracia y, como

[126] **En vez de** más adelante : al comentar la ética religiosa medieval

[127] Nota Como éste es el único objetivo de estas observaciones sobre Lutero, es suficiente este esbozo provisional e insuficiente, que, naturalmente, no puede ser satisfactorio, en modo alguno, desde el punto de vista de una valoración de Lutero.

[128] ¡Bastante extraño es que, hasta ahora, nadie nos haya interpretado a los plebeyos «Roundheads» como «Rundköpfe» (cabezas redondas)!

[129] Nota Especialmente el orgullo nacional inglés, una consecuencia de la Carta Magna y de las grandes guerras. La expresión tan típica hoy de: «she looks like an English girl» al mirar a una joven extranjera guapa, se decía ya en el siglo XV.

[130] Nota Estas diferencias han persistido también, naturalmente, en Inglaterra. Concretamente, la «Squirearchie» siguió siendo la representante de la «merry old En-

gland» hasta la actualidad y todo el tiempo a partir de la Reforma puede considerarse como una lucha entre ambos tipos de lo inglés. En este punto le doy la razón a las observaciones de M. J. BONN en el *Frankfurter Zeitung* sobre el hermoso escrito de v. SCHULZ-GÄVERNITZ sobre el imperialismo británico. Cfr. H. Levy, en el *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 46, 3.

[131] **En vez de** material : con una orientación específicamente «del mas acá»

[132] Nota Esta tesis me ha sido atribuida, curiosamente, una y otra vez, a pesar de las observaciones siguientes, que no he cambiado y que, en mi opinión, son suficientemente claras.

[133] o, incluso, que el capitalismo como *sistema ecónomico* es un producto de la Reforma.

[134] , cuando esto esté demostrado de manera aceptablemente inequívoca,

[135] **En vez de** idea de profesión : ética de la profesión

[136] **En vez de** capitalismo : espíritu capitalista

[137] de Europa occidental

[138] y que rechazaba el «ascetismo intramundano»

[139] o sólo tiene un interés negativo: que era la confesión religiosa del patriciado comercial en Holanda (véase, sobre este punto, más adelante).

[140] Su actitud «erastiana» (es decir, defensora de la soberanía del Estado también en asuntos eclesiásticos) era, sin embargo, la de *todas* las instancias con intereses políticos, tanto del Parlamento Largo como de Isabel en Inglaterra y de los Estados Generales de los Países Bajos, especialmente de Oldenbarneveldt.

[141] **En vez de** también los compendios [...] mutuamente : también determinados instrumentos literarios influyentes en la práctica pastoral, sobre todo los compendios de casuística de las diferentes confesiones, se influyeron mutuamente a lo largo del tiempo

[142] distintas entre sí

[143] Nota Esto se ha ignorado muy maliciosamente en las explicaciones de estas cuestiones. Sombart, concretamente, pero también Brentano, citan siempre los escritores moralistas (la mayoría de las veces aquellos que han conocido a través de mí) y las codificaciones de reglas de conducta, sin preguntar *ninguno de los dos* para cuáles de ellas había premios *de salvación*, los únicos efectivos desde el punto de vista psicológico.

[144] **En vez de** sino [...] psicológicos : sino averiguar otra cosa totalmente distinta: la averiguación de aquellos *impulsos* psicológicos producidos por la fe religiosa y por la práctica de la vida religiosa.

[145] **En vez de** Otros puntos [...] voluntad : Este aspecto y, en general, los aspectos sociológicos de la cuestión han sido abordados sistemáticamente después de que se publicara este artículo por la obra de E. TROELTSCH ya citada anteriormente, cuyo *Gerhard und Melanchton* y cuyas numerosas recensiones en la *Göttinger Gelehrter Anzeigen* contienen ya muchos antecedentes de su gran trabajo.

[146] Groen van Prinsterer, Geschiedenis, *v.h. Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1864); *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P.B.* (1860: para la Holanda moderna); además, sobre todo,

[147] además W. J. F. «NUYENS, *Gesch. der kerkel an pol. geschillen inde Rep. de. Ver. Prov.* (Amsterdam 1886); A. KÖHLER, *Die niederländische reformierte Kirche* (Erlangen, 1856) para el siglo XIX

[148] **En vez de** 1845 : 1854

[149] además, evidentemente, su *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*

[150] Para Escocia, por ejemplo, SACK, K. *von Schottland* (1844) y la literatura sobre John Knox.

[151] Además: Daniel Wait HOWE, *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill-Cy publishers), J. BROWN, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritans Succesors* (3.ª ed. Revell). Otras citas en el lugar indicado.

[152] puro

[153] «Reformado» no es en absoluto, naturalmente, idéntico a «calvinista».

[154] Nota La reina no ratificó ya la declaración del art. 17 de la Confesión Anglicana, acordada entre la Universidad de Cambridge y el Arzobispo de Canterbury, el llamado artículo de Lambeth de 1595, que, a diferencia de la versión oficial, enseñaban expresamente la predestinación a la condena. A esta predestinación expresa a la condena (no sólo su «posibilidad», como enseñaba la doctrina más moderada) le daban precisamente los radicales un valor determinante (así, por ejemplo, la Confesión de Hanserd Knollys).

[155] y provocó escisiones en la Iglesia en el siglo XVIII y en el siglo XIX y dio el grito de guerra en nuevas resurrecciones.

[156] Más citas en el lugar indicado.

[157] Nota Cfr. la Confesión de Savoy y la (americana) de Hanserd Knollys. Sobre el predestinacionismo de los hugonotes, véase más adelante también Polenz I, 545 y ss.

[158] en detalle

[159] póstumamente

[160] **En vez de** etc. : que empezaron ya con la primera explicación de la doctrina en San Agustín.

[161] Esta profunda soledad interior del individuo también se da en los jansenistas de Port Royal, que eran predestinacionistas.

[162] Nota «Se suele decir que Dios envió a su Hijo para redimir al género humano, pero éste no era su fin, él sólo quería ayudar a algunos a que no cayeran [...] y yo os digo que Dios sólo ha muerto para los elegidos...» (Sermón pronunciado en 1609, en Broek/Rogge, Wtenbogaert II, p. 9. Cfr. Nuyens, ob. cit., II, p. 232.) La fundamentación de la mediación de Cristo está también incluida en la Confesión de Hanserd Knollys. Siempre se presupone que Dios no tuvo necesidad de utilizar este medio.

[163] Esto fue absolutamente decisivo respecto al catolicismo: el abandono absoluto de la salvación *sacramental*-eclesiástica (no llevada en el luteranismo, en absoluto, hasta sus últimas consecuencias). Aquí llegó a su final ese gran proceso, en la historia de la religión, de la *desmagificación* del mundo [163a], que comenzó con las profecías del judaísmo antiguo y, en unión del pensamiento científico heleno, fue rechazando como superstición y ultraje todos los medios *mágicos* en la búsqueda de la salvación. El puritano auténtico sepultó incluso todo rastro de ceremonia religiosa y enterró las que tenía más cerca sin alharacas para no dejar que surgiera ningún tipo de «superstición», ninguna confianza en los efectos salvíficos de tipo mágico-sacramental [163b]. No sólo no existía ningún medio mágico, sino ningún medio de ningún tipo para dirigir la gracia de Dios hacia aquello a lo que Dios hubiera decidido negársela.

[163a] Nota Sobre este proceso, véanse los artículos sobre la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («Ética económica de las religiones universales»). La posición especial de la

ética israelí antigua en relación con las éticas egipcia y babilónica, que estaban tan próximas desde el punto de vista de su contenido, y su evolución desde la época de los profetas descansaban en este dato fundamental del rechazo de la magia sacramental como camino de salvación, como se demuestra en esos artículos.

[163b] Nota De la misma manera y según la opinión más coherente, el bautismo era obligatorio en virtud de un precepto positivo, pero no como algo necesario para la salvación. *Por esta razón,* los independientes escoceses e ingleses, estrictos puritanos, querían aplicar el principio de que no se bautizaran los hijos de los *réprobos* manifiestos (por ejemplo, los hijos de los borrachos). A un adulto que deseara el bautismo, pero que todavía no estuviera «maduro» para la *eucaristía,* el Sínodo de Edam, 1586 (art. 32, 1), recomendaba bautizarlo sólo cuando su conducta fuera intachable y cuando pusiera su deseo «sonder superstitie».

[164] **En vez de** el elemento constitutivo : un elemento constitutivo

[165] Nota Y en oposición, asimismo, aunque naturalmente menos acentuada, a la doctrina católica posterior. Sin embargo, el profundo pesimismo de Pascal, que se basa igualmente en la doctrina de la predestinación, es de origen jansenista y el individualismo que de ahí se deriva, un individualismo que huye del mundo, no concuerda en absoluto con la posición católica oficial. Sobre esto, véase el trabajo de Honigsheim sobre los jansenistas franceses citado en [115a].

[166] Nota Igualmente los jansenistas

[167] **En vez de** *frateum* : *fratrum*

[168] **En vez de** Qué [...] cristiano! : El mismo «desplazamiento de la venganza» que se encuentra en las partes

del Antiguo Testamento posteriores al exilio: una refinada elevación e interiorización del sentimiento de venganza respecto al viejo «ojo por ojo».

[169] en relación con esta actitud

[170] **En vez de** interpretación : mala interpretación

[171] : un acontecimiento de la mayor trascendencia. Primero, como síntoma de esta clase de religiosidad. Pero, luego, también como estímulo psicológico para su mantenimiento ético. Se eliminó el medio para una descarga periódica de la conciencia de culpa con carga emocional [171a]. Todavía habrá que hablar de las consecuencias para la práctica moral cotidiana. Pero son evidentes las consecuencias para la situación religiosa global de los hombres.

[171a] Nota Por supuesto que la confesión no sólo ha actuado así; las formulaciones, por ejemplo, de Muthmann, *Z. f. Rel. Psych.* I, número 2, p. 65, son demasiado simples para el complicadísimo problema psicológico de la confesión.

[172] «racionales de acuerdo a fines» o «racionales de acuerdo a valores»

[173] Nota El rasgo *antiautoritario* de la doctrina, que, en definitiva, descalificaba como sin sentido todas y cada una de las acciones de asistencia del Estado y de la Iglesia a favor de la ética y de la salvación de las almas, condujo a su vez a su prohibición, por ejemplo por los Estados Generales de los Países Bajos. La consecuencia fue la creación de conventículos (así ocurrió después de 1614).

[174] **En vez de** «vida, vida eterna» : «life, eternal life»

[175] **En vez de** entero : creyente

[176] **En vez de** fatalmente : algo

[177] y, por supuesto, mucho más alejado de las sensaciones como las que Richard Wagner pone en boca de Sig-

mundo ante la lucha con la muerte: «Salúdame, Wotan, salúdame Walhalla [...] Pero no me hables nada de las esquivas alegrías de la Walhalla». Evidentemente las *consecuencias* de este miedo son totalmente distintas a las de Bunyan y Ligorio: el mismo miedo que a éstos los empuja a todo tipo de autohumillación imaginable estimula a Sigmundo a una lucha sistemática y continua con la vida. ¿De dónde procede esta diferencia?

[178] **En vez de** E. Troeltsch [...] 10) : Es lógico para el carácter *social* del cristianismo reformado la referencia a la innegablemente gran importancia del pensamiento calvinista de que es necesaria para la salvación la aceptación en una *comunidad* adecuada a los mandatos divinos, necesidad que se deriva de que es necesaria la incorporación en el Cuerpo de Cristo (Calvino, *Instit. Christ. Rel.* III, 11, 10).

[179] dogmática

[180] El cristianismo reformado no tuvo, en sí mismo, la fuerza psicológica para despertar la *iniciativa* de formar comunidades y para dotarle a esa iniciativa de una fuerza como la que poseía el calvinismo.

[181] del «mundo»

[182] y del apego total a las relaciones *personales* con los hombres

[183] El cristiano al que le importa realmente la acreditación de su estado de gracia actúa para los fines *de Dios*, y éstos sólo pueden ser impersonales.

[184] A los calvinistas les entusiasma la idea de que Dios quisiera, en la organización del mundo y del orden social, una *finalidad objetiva* como medio para su glorificación: no la criatura por sí misma, sino un *orden* natural bajo su voluntad. El impulso a la acción de los santos, nacido de la doctrina de la predestinación, de-

semboca, por ello, en la aspiración a la racionalización del mundo.

[185] **En vez de** moderno : tradicional

[186] , junto a otros sólidos motivos, que se derivan de sensaciones «democráticas», de todos modos

[187] **En vez de** Más adelante veremos : No corresponde ver en este lugar

[188] **En vez de** del concepto [calvinista] de Dios : de la fe [calvinista]

[189] Se deriva dogmáticamente de ahí [189a]

[189a] Nota Sobre la relación entre las «consecuencias» de tipo dogmático y de tipo psicológico-práctico hablaremos todavía muchas veces. No es realmente necesario hacer observar que ambos tipos de consecuencias no son idénticos.

[190] a esto –y sólo a esto–

[191] elegido

[192] puramente intelectual-constructivista

[193] Nota «Las buenas obras que se hagan con *cualquier* fin distinto del honor *de Dios* son *pecado*», *Confesión de Hanserd Knollys*, cap. XVI.

[194] y *si* es que *entienden* gramaticalmente la lengua del misionero,

[195] –y que no podía ser influida absolutamente de ninguna manera por medios eclesiásticos–

[196] **En vez de** ahora : en el siglo XX

[197] impersonal

[198] La total eliminación del problema de la teodicea y de todas las preguntas por el «sentido» del mundo y de la

vida, en las que otros se estrellaban, era algo evidente para el puritano como, por razones totalmente distintas, para el judío; y, en cierto sentido, por lo demás, para cualquier religiosidad cristiana no mística. En el calvinismo se añadió además a estas fuerzas otro rasgo actuante en la misma dirección. La separación entre el «individuo» y la «ética» (en el sentido de Sören Kierkegaard) no existía para el calvinismo, aunque éste abandonara al individuo en algunos asuntos religiosos a sí mismo.

[199] **En vez de** Más adelante [...] calvinismo : No es éste el lugar para analizar los motivos de ello y la significación de estos puntos de vista para el racionalismo político y económico del calvinismo.

[200] Nota En todas estas perspectivas, la ética de Port Royal, determinada por la doctrina de la predestinación, es muy distinta, a consecuencia de su orientación mística y *extra*mundana, y en este sentido, por tanto, católica (véase Honigsheim, ob. cit.).

[201] E, incluso en ese sentido, sólo es acertado de manera muy limitada. Köhler (ob. cit.) encontraba precisamente a las «masas» de los años cuarenta del siglo XIX (se refiere a la pequeña burguesía de Holanda) impregnadas de una mentalidad muy predestinacionista; quien negaba el doble decreto era para ellos un hereje y un réprobo. Él mismo fue interrogado por el *momento* de su regeneración (en sentido predestinacionista). Las separaciones de Da Costa y de Kock estuvieron codeterminadas por esta doctrina.

[202] Los *tryers* y *ejectors* de Cromwell sólo permitieron predestinacionistas, y Baxter, aunque adverso a ellos, valora como considerables sus efectos sobre la calidad del clero *(Life* I, p. 72).

[203] No podemos investigar aquí hasta qué punto la fe en la predestinación de Pascal era correcta.

[204] En el *islam* se introdujeron estas consecuencias fatalistas. Pero ¿por qué? Porque la predeterminación islámica no éra *predestinacionista,* sino predeterminista, no estaba referida a la salvación *en el más* allá, sino al destino *en el más acá,* porque, a consecuencia de esto, lo decisivo desde el punto de vista ético, la «acreditación» del predestinado, no desempeñaba ningún papel en el islam, es decir, sólo se podía derivar el no tener miedo *en la guerra* (como en la «Moira»), pero no se podían derivar consecuencias para una vida *metódica,* para la que le faltaba el «premio» religioso. Véase la tesis doctoral (Facultad de Teología, Heidelberg) de F. Ullrich, *Die Vorherbest. L. im Isl. Und Chr.,* 1912.

[205] **En vez de** Milton [...] Franklin : Milton, así como Baxter, en una medida, por supuesto, cada vez más debilitada, y Franklin, posteriormente muy librepensador.

[206] en la misma dirección

[207] *Todos* los grandes *revivals* eclesiásticos, al menos en Holanda y en la mayoría de los casos en Inglaterra, sin embargo, siempre se vuelven a basar precisamente en ella.

[208] prescindiendo también del dogma de la predestinación

[209] y protegido en ella

[210] Pero la cuestión *misma* de la *certitudo salutis* era una cuestión central en cualquier religión redentora no sacramental, fuera el budismo, el jainismo o cualquier otra; no debería ignorarse esto. De *aquí* surgieron todos los impulsos psicológicos de carácter puramente *religioso.*

[211] Nota La Confesión de Westminster promete a los elegidos la *certeza verdadera* de la gracia (XVIII, 2), aunque con nuestras acciones sigamos siendo «siervos inútiles» (XVI, 2) y la lucha contra el mal dure toda la vida

(XVIII, 3). Pero el elegido tiene que luchar largo tiempo para alcanzar la *certitudo* que le da a él la conciencia del cumplimiento del deber, del que el creyente nunca puede ser privado totalmente.

[212] **En vez de** valoración : posición

[213] Nota Esta concepción del «estado de gracia» como una especie de cualidad *estamental* (algo así como el estamento de los ascetas en la antigua Iglesia) se encuentra en muchos, entre otros, por ejemplo, en Schortinghuis (*Het innige Christendom* 1740, prohibido por los Estados Generales [!])

[214] Esta recomendación del trabajo profesional para distraerse del miedo ante la inferioridad moral propia recuerda a la interpretación psicológica de la pasión por el dinero en Pascal y a su interpretación del ascetismo profesional como un medio inventado para engañarse sobre la propia nulidad moral. En Pascal, la fe en la predestinación, junto con la convicción de la nulidad de todo lo creado por el pecado original, está puesta al servicio de la renuncia al mundo y de la recomendación de la contemplación como único medio para descargar la presión del pecado y para obtener la certeza de la salvación. Sobre la impronta correctamente católica y jansenista del concepto de profesión ha hecho penetrantes observaciones el Dr. Paul HONIGSHEIM en su tesis doctoral ya citada (parte de un trabajo más amplio que, esperemos, haya continuado). En los jansenistas falta todo rastro de una relación entre la certeza de la salvación y la *actuación* intramundana. Su concepción de la «profesión» tiene el sentido de *entregarse* a la situación dada con mucha más fuerza que en la concepción luterana e incluso que en la genuinamente católica, sentido ofrecido no sólo por el ordenamiento social –como en el catolicismo–, sino por la propia voz de la conciencia (Honigsheim, ob. cit., pp. 139 y s.).

[215] –que podía ser considerado, por así decir, como el medio más apropiado para reaccionar contra los miedos religiosos–

[216] La pregunta desempeña un papel central, como hemos dicho, no sólo en este caso, sino en la historia de las religiones en general, por ejemplo, en la religión hindú. ¿Y cómo podría ser de otra manera?

[217] **En vez de** *co-causado* : *co-favorecido*

[218] y a esto volveremos otra vez

[219] Una religiosidad de orientación mística es, en sí misma, no sólo muy compatible con un sentido muy realista de la realidad en el terreno de lo empírico –como es conocido por la historia de la filosofía–, pudiendo ser, incluso, su apoyo expreso como consecuencia del rechazo de las doctrinas dialécticas, sino que la mística puede favorecer asimismo indirectamente el modo de vida racional. De todos modos, en su relación con el mundo falta, naturalmente, una valoración positiva de la actividad externa.

[220] **En vez de** La religiosidad [...] interior : La religiosidad específicamente reformada, por el contrario, estuvo desde el principio en una posición de rechazo de la huida del mundo quietista de Pascal y de la religiosidad luterana orientada totalmente hacia el interior.

[221] Ahí se ponen de manifiesto profundas diferencias en las atribuciones determinantes [221a] de la salvación, que sirven para clasificar la religiosidad práctica: el virtuoso religioso puede estar seguro de su estado de gracia *o* sintiéndose un recipiente del poder divino *o* sintiéndose un instrumento de él. En el primer caso, su religiosidad tiende hacia unos sentimientos místicos; en el último, hacia una *actuación* ascética. Lutero estaba más próximo del primer tipo; el calvinismo pertenecía al segundo tipo.

[221a] Nota Sobre esto, mis artículos sobre *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («Ética económica de las religiones universales»), Introducción.

[222] oficial

[223] La *examination* del historiador de la Iglesia Fuller se limitó a la cuestión de la acreditación práctica y al testimonio propio de su estado de gracia en la conducta.

[224] Estas concepciones no significaban una novedad total respecto a la propia doctrina de Calvino (cfr. *Inst. Christ.* Cap. I, edición original de 1536, pp. 97, 112). Lo que pasa es que tampoco en el mismo Calvino era seguro el poder conseguir la certeza de la gracia por esta vía (ibídem 147). Por lo general se remitía a 1 Jn 3, 5 y a pasajes similares. La exigencia de la *fides efficax* no está limitada a los calvinistas en sentido estricto –por adelantar esto ahora–. Las confesiones de fe *baptistas* tratan en el artículo sobre la predestinación asimismo los frutos de la fe («and that its –de la regeneración– proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and *newness of life*») (Art. 7 de la Confesión impresa en *The Baptist Church Manual*, de J. N. Brown, D. D., Filadelfia, Am. Bapt. Publ. Soc.). El Tratado de influencias *mennonitas* titulado *Olijf-Tacxken*, que acepta el Sínodo de Harlem de 1649, empieza también, en la página 1, con la pregunta acerca de en qué *se conoce* a los hijos de Dios y responde (p. 10): «Nu al is't dat dasdanigh *vruchtbare* ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteeken [...] om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te *versekeren*».

[225] , la llamada a la salvación un «effectual calling» (expresión de la Confesión de Savoy)

[226] **En vez de** En principio : Aquí

[227] Nota Así dice la Confesión de Savoy de los *members* de la *ecclesia pura:* que son «saints by *effectual* calling, *visibly manifested* by their profession *and walking*».

[228] **En vez de** querida por Dios y : no sólo querida por Dios, sino

[229] No son los medios técnicos para comprar la salvación, sino para liberarse del miedo acerca de la salvación.

[230] **En vez de** un ejemplo : uno de los muchos ejemplos que se encuentran en la historia de la religión

[231] (Por una razón de la misma índole, los seguidores de Nietzsche valoran positivamente desde el punto de vista moral, como es conocido, la idea del eterno retorno. Pero aquí se trata de la responsabilidad por una vida futura que no está vinculada al actuante por ningún tipo de continuidad en la conciencia, mientras que en puritano significa: *tua res agitur.)*

[232] [Esta] relación entre la predestinación y la acción [la]

[233] Los intereses *prácticos* cortan las consecuencias fatalistas que se pueden sacar *lógicamente* (que, por lo demás, a pesar de todo, intervienen en la práctica *ocasionalmente).*

[234] **En vez de** reformado : calvinista

[235] sobre todo

[236] **En vez de** se guía : se desarrolla, en las épocas de fuerte influencia de la Iglesia en la vida y de un fuerte desarrollo de los intereses dogmáticos en esta última,

[237] Cualquiera que conozca las fuentes históricas sabe el interés increíblemente grande, medido con criterios de hoy, que tenían en los asuntos dogmáticos también los laicos en la época de las grandes luchas de religión. Se puede establecer aquí un paralelismo con la idea, en el

fondo supersticiosa, que tiene el proletariado actual de lo que puede aportar y demostrar «la ciencia».

[238] **En vez de** católico medieval : el laico católico medieval normal

[239] **En vez de** Más adelante habrá que explicar : Habría que explicar por separado

[240] Se entiende por sí mismo que la *doctrina* católica oficial ya en la Edad Media había establecido, por su parte, el ideal de la santificación sistemática de la *vida entera*. Pero no cabe duda, asimismo, de que: 1) la práctica eclesiástica cotidiana *facilitaba* el modo de vida «no sistemático» aducido en el texto, a través precisamente de su instrumento disciplinar más efectivo, la confesión, y 2) de que al catolicismo de los laicos medievales le tuvo que faltar permanentemente la actitud básica de frío rigorismo y la soledad de los calvinistas, que está totalmente volcada hacia uno mismo.

[241] **En vez de** sin ningún plan : no necesariamente relacionadas entre sí, al menos no ordenadas racionalmente necesariamente hacia un *sistema* de vida

[242] según las ocasiones, como

[243] Evidentemente la ética católica era una ética «de convicciones». Pero la «intentio» concreta de la *acción* concreta decidía sobre su valor. Y las acciones *concretas*, buenas o malas, se imputaban al actuante y tenían influencia sobre su destino temporal y eterno. La Iglesia, de manera muy realista, contaba con que el hombre no era una unidad determinada de modo absoluto y unívoco y que hubiera que valorarla de ese modo, sino que su vida moral era (normalmente) un comportamiento influenciado por factores contrapuestos, casi siempre muy contradictorio. Es cierto que también ella exigía del hombre el ideal de un cambio *fundamental* de vida.

Pero esta misma exigencia la atenuaba ella misma (para el promedio de los hombres) con el más importante de sus medios educativos y de poder, el sacramento de la penitencia, cuya función está profundamente unida a la peculiaridad más íntima de la religiosidad católica. La «desmagificación» del mundo, la eliminación de la *magia* como medio de salvación [243a], no había conducido, en la religiosidad católica, a las consecuencias de la religiosidad puritana (y, antes que ella, de la judía). El católico [243b] tenía a su disposición la *gracia sacramental* de su Iglesia como compensación de su propia insuficiencia: el sacerdote era un mago, que realizaba el milagro de la transformación y en cuyas manos estaba la llave del poder. Uno podía dirigirse a él con arrepentimiento y contrición, él repartía perdón, esperanza de obtener la gracia, certeza del perdón, garantizando de esa manera la *descarga* de esa terrible *tensión*, vivir en la cual consistía el destino inevitable del calvinista, que nada podía dulcificar. Para el calvinista no existía ese consuelo humano y amigable y ni siquiera podía esperar compensar sus horas de debilidad y temeridad con una mejor voluntad, como podía hacer el católico e incluso el luterano.

[243a] Nota — La significación absolutamente central de *este* factor se irá destacando, como he dicho ya alguna vez, en los artículos sobre la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («Ética ecónomica de las religiones universales»).

[243b] Nota — y, en cierta medida, también el luterano (Lutero no quiso eliminar este último resto de la magia de los sacramentos)

[244] La auténtica penitencia se manifiesta siempre en la conducta (p. 361).

[245] **En vez de** *pero* [...] ascéticas : que también se encuentran, naturalmente, en los ideales católicos más elevados, *pero* que sólo pudieron mostrar sus consecuencias para el mundo en las confesiones puritanas orientadas hacia

el ascetismo *intra*mundano y que sólo ellas, sobre todo, *premiaban* psicológicamente con suficiente intensidad.

[246] No se hablaba de la secuencia católica, auténticamente humana, de pecado, arrepentimiento, penitencia, descarga, nuevo pecado, ni se hablaba de un saldo que uno tuviera que purgar con penas temporales y compensar con los instrumentos eclesiásticos de la gracia.

[247] –una imagen que ya era usual en la Antigüedad–

[248] **En vez de** Véase [...] más abajo : Véanse resonancias de esta concepción de cuenta corriente en

[249] totalmente

[250] Nota No es éste el lugar de comentar la afinidad entre la teología de Duns Escoto, que nunca llegó a ser dominante, sólo tolerada y a veces tratada de herética, y algunos pensamientos del protestantismo ascético. El posterior rechazo específico de la filosofía aristotélica por parte de los pietistas lo compartía también Calvino, como Lutero en otro sentido, en oposición consciente al catolicismo (cfr. *Insts. Chr.* II cap. 2, col. 4; IV cap. 17, col. 24). Todas estas corrientes tienen en común el «primado de la voluntad», como ha dicho Kahl.

[251] Pues, naturalmente, algo similar no era probablemente ajeno al catolicismo.

[252] **En vez de** El ascetismo [...] Edad Media : El ascetismo cristiano contenía en sí mismo, sin duda alguna, cosas muy distintas tanto desde el punto de vista de su sentido como de su manifestación externa. Pero, en el Occidente, sus formas más elevadas ya tuvieron un carácter totalmente *racional* en la Edad Media y en algunas manifestaciones de la Antigüedad.

[253] , no en su totalidad, pero sí en su tipo general

[254] **En vez de** y : , a su vez más aún con los

[255] Hay que conceder, para los fines de esta obra, la utilización del concepto tal como se hace ahí. Sé muy bien que se puede entender de otra manera –en un sentido más amplio y en un sentido más restringido– y que se suele hacer la mayor parte de las veces.

[256] **En vez de** absoluto : activo

[257] Nota En Hudibras se comparaba a los puritanos con los descalzos (Canto I, 18,19). Un informe del legado genovés Fieschi llama al ejército de Cromwell una asamblea de «monjes».

[258] Nota En relación con la continuidad interior entre el ascetismo monástico extramundano y el ascetismo profesional intramundano, que yo he afirmado con total rotundidad, estoy sorprendido de ver que Brentano (ob. cit., p. 114 y en otros lugares) aduzca *contra* mí el ascetismo del trabajo de los *monjes* (!). Ahí culmina todo su «excurso» contra mí. Pero precisamente esa continuidad es un presupuesto básico de toda mi exposición, como cualquiera puede ver: la Reforma llevó el ascetismo cristiano racional y la vida metódica de los conventos a la vida profesional profana. Cfr. la exposición siguiente, que no se ha alterado.

[259] Téngase en cuenta que las fuentes citadas aquí y en otros lugares no son obras dogmáticas ni edificantes, sino que han surgido de la práctica pastoral, siendo, por tanto, una buena imagen de la dirección en la que ésta actuaba.

[260] Nota Lamentaría, dicho sea de paso, que de esta exposición se extrajera alguna *valoración* sobre una u otra forma de religiosidad. Eso está muy alejado de aquí. Sólo interesan *los efectos* de determinados rasgos, quizá relativamente periféricos para una valoración puramente religiosa, pero importantes para la conducta práctica.

[261] al comienzo, por lo demás, aun vacilante en sus consecuencias prácticas

[262] y de situaciones

[263] Tenía que ver realmente con el núcleo de su tipo de religiosidad que Sebastian Franck viera la significación de la Reforma en que *todos* los cristianos tenían que ser monjes durante toda su vida.

[264] a capas más amplias de personas con una orientación religiosa

[265] en Inglaterra

[266] desarrollado desde el punto de vista ascético

[267] **En vez de** Y donde [...] regenerados : Cuando surgió, en una palabra, el concepto donatista de iglesia como consecuencia de la idea de la acreditación, como había ocurrido con los baptistas calvinistas. Y donde no se llegó a la última consecuencia de la reivindicación de la iglesia «pura» como una comunidad de los que habían acreditado su regeneración, es decir, a la formación de sectas, la organización de las iglesias partió de la idea de separar a los cristianos regenerados de los no regenerados, inmaduros para el sacramento, reservando para los primeros el gobierno de la iglesia o alguna posición especial y permitiendo que solamente hubiera predicadores regenerados.

[268] Intimista y totalmente

[269] , místico,

[270] **En vez de** elementos del Antiguo Testamento : componentes de la religiosidad del Antiguo Testamento

[271] **En vez de** reformado : calvinista

[272] **En vez de** reformado : puritano

[273] **En vez de** del creyente : del cristiano o (la mayoría de las veces) de la cristiana

[274] Nota La contabilidad moral estuvo, por lo demás, naturalmente, muy extendida. Pero faltaba el *acento* que se le

ponía aquí, ser el único *medio de conocer* la elección o la reprobación decidida desde la eternidad, y con ello faltaba el *premio* psicológico al cuidado y a la observación de este «cálculo».

[275] Nota *Ésta* era la diferencia decisiva frente a otros modos de comportamiento semejantes en lo externo.

[276] Para entender correctamente la clase de efectos que producía el calvinismo hay que tener siempre presente que lo decisivo era este *método* de influir sobre la vida. De aquí se deriva, por un lado, que *esta* característica pudiera ejercer esa influencia, pero, por otro, que las otras confesiones que tenían también su impulso moral en este punto decisivo de la idea de la acreditación tuvieran que operar en la misma dirección.

[277] **En vez de** *principal* : *más principal*

[278] **En vez de** los mejores : los más elevados

[279] muy esencialmente

[280] Nota Sobre los efectos, de índole totalmente diferente, de la doctrina islámica de la predestinación (más correctamente, *de la predeterminación)* y sus fundamentos, véase la tesis doctoral (Facultad de Teología de Heidelberg), citada anteriormente, de F. ULRICH: *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum,* 1912. Sobre la doctrina de la predestinación de los jansenistas, véase P. HONIGSHEIM, ob. cit.

[281] Donde, a pesar de tener una fundamentación distinta de la fe, se dio, sin embargo, la misma consecuencia del ascetismo, esto se debió, por lo general, a la *organización* de la Iglesia, de la que hay que hablar en otro contexto [281a]

[281a] Nota Sobre esto, véase el siguiente artículo en esta recopilación.

[282] **En vez de** fue desarrollado claramente : resuena

[283] **En vez de** cuyas resonancias sexuales tornan grosera : impregnada de tintes cripto-sexuales

[284] El surgimiento de *revivals* ascéticos dentro de las comunidades reformadas estuvo relacionado, por regla general, en Holanda concretamente, con un resurgimiento de la doctrina de la predestinación, que había caído en el olvido temporalmente o que había perdido fuerza.

[285] Sobre los comienzos del pietismo inglés en la bibliografía de la época, cfr., por ejemplo, W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

[286] Sobre ésta habría que añadir algo en esta ocasión.

[287] **En vez de** Esta idea : En Occidente [esta idea]

[288] , en general cualquier injerencia de los detentadores del poder político en los asuntos de la comunidad, que pudieran ser atacados por su conducta.

[289] **En vez de** las sectas baptistas : las *sectas baptistas* que se han de explicar después, y las más fuertes y más coherentes internamente,

[290] **En vez de** Roger Williams [...] puritanismo : El primero que, por tales motivos, estuvo a favor de una tolerancia absoluta y de la separación entre el Estado y la Iglesia, casi una generación antes que los baptistas y dos generaciones antes que Roger Williams, fue John Browne. La primera Declaración de una comunidad eclesiástica en ese sentido parece ser la Resolución de los baptistas ingleses en Amsterdam de 1612 o 1613: «the magistrate is not to middle with religion or matters of conscience [...] because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience». El primer documento oficial de una comunidad eclesiástica que reivindica como un *derecho* la protección *positiva* de la libertad de concien-

cia por el Estado fue el artículo 44 de la Confesión de los Baptistas (Particulares) de 1644. Hay que insistir en que la tesis defendida a veces de que la tolerancia *como tal* favoreció al capitalismo es, naturalmente, totalmente errónea. La tolerancia religiosa no es nada específicamente moderno u occidental. La tolerancia dominó en China, en India, en los grandes reinos del Asia Menor en la época del helenismo, en el Imperio Romano, en los reinos islámicos, durante largos espacios de tiempo con una amplitud tan grande -sólo limitada por motivos de la razón de *Estado* (¡que constituyen también hoy su barrera!)- como en ningún otro sitio del mundo en los siglos XVI y XVII, pero donde menos dominó fue en los territorios donde *dominó* el puritanismo, como, por ejemplo, en Holanda y Zelanda en la época del ascenso político-económico y en la Vieja Inglaterra y la Nueva Inglaterra puritanas. Lo característico del Occidente era precisamente la *intolerancia confesional*, tanto antes como después de la Reforma, de manera similar al imperio sasánida, igual que dominó en China, Japón e India durante algunas épocas concretas, pero la mayoría de las veces por motivos políticos. Por lo tanto, la tolerancia *como tal* no tiene que ver lo más mínimo con el capitalismo. Lo que interesa es saber *a quién favoreció*. Sobre las consecuencias al reivindicar la «believers» Church se va a hablar más en el artículo siguiente.

[291] Nota La típica desconfianza del pietismo respecto a Aristóteles y la filosofía clásica en general se encuentra ya anticipada en Calvino (cfr. *Instit. Christ. Rel.* II cap. 2, col. 4; III, cap. 23, col. 5; IV, cap. 17, col. 24). En Lutero esa desconfianza no era menor al principio, como es sabido, pero luego, por la influencia humanista, sobre todo de Melanchton, y por las necesidades imperiosas de la apologética y el adoctrinamiento, fue reduciéndose. La *Confesión de Westminster* (cap. I, 7) también enseñaba,

naturalmente, de acuerdo con las tradiciones protestantes, que lo *necesario* para la salvación para los no instruidos también está contenido con claridad suficiente en la Escritura.

[292] Nota Contra esto protestaron las iglesias oficiales, por ejemplo el Catecismo (más breve) de la Iglesia presbiteriana escocesa, de 1648, p. VII: se condena, como injerencia en las competencias del *cargo*, la participación en las devociones domésticas de personas *no* pertenecientes a la misma familia. El pietismo, como cualquier otra forma de comunidad ascética, sacaba al individuo de los lazos del patriarcalismo doméstico vinculado al prestigio del cargo.

[293] **En vez de** psicofísico : neuropático

[294] **En vez de** hasta cierto punto : de hecho

[295] , incluida la psiquiatría,

[296] **En vez de** *ni con mucho* : todavía

[297] , sin enturbiar la objetividad del juicio histórico.

[298] Desde el punto de vista de la historia de la religión, esto se remite al pasaje de Isaías sobre el siervo de Dios y al Salmo 22.

[299] **En vez de** «piedad» [„Pietät"] : *pietas*

[300] Todavía en el siglo XIX se le preguntaba a Köhler en los Países Bajos por el *momento* de su regeneración (según su libro que se citará para el artículo siguiente).

[301] **En vez de** attritio : contritio

[302] Es decir, tampoco aquí son la causa real, sino *únicamente* causa de conocimiento.

[303] En lugar del sentimiento de ser «instrumento» entra el «poseer» a Dios: mística, no ascetismo (en el sentido

que se explica en la Introducción a los artículos posteriores). Evidentemente, como se explica en ese mismo lugar, es este espíritu presente, *de este mundo,* al que el puritano *realmente* aspira. Pero este espíritu entendido como *certitudo salutis* es, en él, el *sentimiento* activo *de ser instrumento.*

[304] , más bien se la preparaba interiormente con la idea del trabajo «por el trabajo» *solamente.*

[305] **En vez de** «material», externa, : ecónomica

[306] **En vez de** También hablaremos después : En este lugar no podemos abordar ni tampoco tratar.

[307] Nota Véase la afirmación de Zinzendorf citada en la nota 181.

[308] **En vez de** De [...] lugar : Este problema sólo puede ser expuesto en otro contexto.

[309] , Southey

[310] El poeta religioso Isaac Watts, un amigo del capellán de Oliver Cromwell (Howe), y luego de Richard Cromwell, cuyo consejo debió de buscar Whitefield, trazó una especie de línea de continuidad entre el puritanismo clásico y el metodismo (cfr. Skeats, pp. 254 y s.)

[311] ascética

[312] curiosa

[313] , y siempre han destacado los metodistas que ellos se distinguen de la Iglesia oficial no en la doctrina, sino en el tipo de religiosidad. La significación de los «frutos» de la fe la basaban casi siempre en 1 Jn 3, 9, y marcaban la conducta como una *señal* clara de la regeneración.

[314] Ambas consecuencias son típicas de toda religiosidad de índole similar.

[315] Aquí se manifiesta la barrera que ha continuado existiendo entre cualquier tipo de modo de vida religioso *ascético* y el luteranismo.

[316] Y, en todo caso, el «general awakening» a consecuencia del metodismo significa, por lo general, una intensificación de la doctrina de la gracia y de la elección, también, por ejemplo, en Nueva Inglaterra [316a].

[316a] Nota Compárese, por ejemplo, Dexter, *Congregationalism,* pp. 455 y s.

[317] de allí

[318] Nota Pero que él, tal como muestra el pasaje de John Wesley [427], desarrolló igual, y con exactamente las mismas consecuencias, que las otras confesiones ascéticas.

[319] Nota Y, como se ha mostrado, una *atenuación* de la coherente ética ascética del puritanismo: mientras que si se quisiera interpretar esta concepción religiosa, *nach beliebter Art,* como exponente o reflejo del desarrollo capitalista, tendría que haberse dicho, en realidad, *precisamente al revés*

[320] **En vez de** una consideración : un análisis dogmático

[321] Sobre la historia de los baptistas, cfr., entre otros, H. M. DEXTER, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries,* Boston, 1881 (sobre este libro, H. C. Lang, en: *Bapt. Quart. R.,* 1883, p. 1 y s.). J. MURCH, *A hist. Of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.,* Londres, 1835. A. H. NEWMAN, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U.S.,* Nueva York, 1894 (Am. Church Hist. Ser., vol. 2); VEDDER, *A short hist. of the Baptists,* Londres, 1897; E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists,* Nueva York, 1902; G. Lorimer, *Baptists in history,* 1902; J. A. Seiss, *Baptist system examined,* Luth. Publ. S., 1902; más material en *Baptist Handbook,*

Londres, 1896 y ss.; *Baptist Manuals,* París 1891/1893; la *Baptist Quart. Review,* y la *Bibliotheca sacra* (Oberlin, 1900).

[322] Para la historia de los cuáqueros está considerada como la mejor colección la de la Devonshire House en Londres (que no he utilizado). El órgano oficial moderno de la ortodoxia es el *American Friend,* coordinado por el Prof. Jones; la mejor historia de los cuáqueros es la de Rowntree. Además: Rufus B. JONES, *George Fox, an autobiography,* Filadelfia, 1903; Eduard GRUBB, *Social Aspects of Quaker Faith,* Londres, 1899. Más sobre esto en la amplia y buena literatura *biográfica.*

[323] **En vez de** órdenes mendicantes : órdenes plenas

[324] el desarrollo de

[325] Ésta no le ha añadido nada nuevo en absoluto.

[326] mucho más importante

[327] **En vez de** porque [...] en seguida : porque la comunidad religiosa *sólo podía* organizarse de forma voluntaria, como una secta, no de forma institucional, como una iglesia.

[328] **En vez de** y nos ocuparemos [...] más adelante : Véase sobre «iglesia» y «secta» más en detalle el artículo siguiente. El concepto de «secta» utilizado aquí lo ha utilizado también, al mismo tiempo que yo, y supongo que independientemente de mí, Kattenbusch en la *Realencyklopädie...* (artículo *«Sekte»).* Troeltsch lo acepta en su libro *Soziallehren der christlichen Kirchen* y habla extensamente sobre él. Véase, más abajo, la introducción a los artículos sobre *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («Ética económica de las religiones universales»).

[329] **En vez de** Sobre esto, más adelante : Véase el artículo siguiente.

[330] Pero era muy fuerte la desvalorización de los sacramentos –como en los predestinacionistas–, incluso se puede decir el *carácter sospechoso* de todos los sacramentos, con la excepción de la eucaristía.

[331] Las confesiones baptistas, junto a los predestinacionistas, especialmente los calvinistas estrictos, realizaron la desvalorización más profunda de todos los sacramentos como medio de salvación y llevaron, así, la «desmagificación» religiosa del mundo hasta sus últimas consecuencias.

[332] de la revelación permanente

[333] **En vez de** Más adelante nos va a ocupar : No nos va a ocupar ahora

[334] **En vez de** celo reformador : quiliasmo

[335] es posible en todos los tipos de religiosidad con fundamento similar y

[336] **En vez de** en todo caso : prácticamente

[337] **En vez de** De la mano [...] profesional : La desmagificación radical del mundo no permitía interiormente ningún otro camino que el ascetismo intramundano. Para aquellas comunidades que no querían tener nada que ver con los poderes políticos y con su actividad, la consecuencia fue que estas virtudes ascéticas se dirigieran manifiestamente al trabajo profesional.

[338] **En vez de** en las : en otras

[339] **En vez de** por parte [...] *adaptación* : por parte de sus representantes era el giro intramundano

[340] **En vez de** idea de profesión : concepción de la profesión

[341] **En vez de** estudiaremos [...] protestante : estudiaremos más de cerca más adelante, y sólo en la medida en que

eso sea posible aquí sin una explicación de toda la ética social política del ascetismo protestante.

[342] , muy esquemática,

[343] **En vez de** Más adelante : En alguna otra ocasión

[344] Nota Algo sobre este punto en el artículo inmediatamente posterior.

[345] Nota *Aquí* reside el motivo de que las *minorías* protestantes (ascéticas), pero no las católicas, tuvieran ese profundo efecto económico.

[346] Nota El hecho de que distintos fundamentos dogmáticos fueran compatibles con la introdución de la idea decisiva de la «acreditación» tiene realmente su razón *última,* que no va a ser comentada ahora, en la peculiaridad del cristianismo desde la perspectiva de la historia de las religiones.

[347] en Haverford College

[348] *no* puede garantizarse con ningún medio mágico-sacramental ni mediante la descarga en la confesión ni mediante acciones piadosas concretas, sino que

[349] Esa vida especial de los santos que la religión exigía, distinta de la vida «natural», ya no se desarrollaba, y esto es lo decisivo, fuera del mundo en comunidades de monjes sino *dentro* del mundo y de sus sistemas.

[350] **En vez de** *idea de profesión* : consecuencia de la *concepción de la profesión*

[351] **En vez de** capítulos : exposiciones

[352] También se podría haber citado a Voët y a otros representantes continentales del ascetismo intramundano. La opinión de Brentano de que esta evolución sólo fue «anglosajona» está totalmente equivocada.

[353] Nota Pues se podrían traer tanto los escritos de Gisbert Voët como las deliberaciones de los sínodos hugonotes o la literatura baptista holandesa. De manera muy desgraciada, Sombart y Brentano han sacado a relucir precisamente esos elementos «heréticos» de Baxter, que yo mismo había destacado, para objetarme el indudable «retraso» (capitalista) de su *doctrina*. Pero, en primer lugar, hay que *conocer* realmente muy bien toda esa literatura para utilizarla correctamente y, en segundo lugar, no hay que pasar por alto que yo he tratado precisamente de demostrar cómo el espíritu de esta *religiosidad* ascética, al igual que en las comunidades conventuales, dio a luz realmente, *a pesar* de la *doctrina* «contra la riqueza», al racionalismo económico, porque esa religiosidad premiaba lo decisivo, es decir, los *impulsos* racionales, generados por el ascetismo. Sólo de esto es realmente de lo que se trata y precisamente esto constituye el núcleo de lo que he expuesto aquí.

[354] Nota Lo mismo ocurre en Calvino, que no era amigo, en absoluto, de la riqueza burguesa (véanse sus duros ataques a Venecia y Amberes en *Comm. in. Jes. Opp.* III 140 a, 308a).

[355] Bailey, *Praxis pietatis*, p. 182, o

[356] Nota Pues no sólo la riqueza, sino también el *afán instintitivo de lucro* (o lo que se consideraba como tal), fue condenado con dureza similar. En los Países Bajos, el Sínodo de Holanda meridional de 1574 explicó, como respuesta a una consulta, que los «prestamistas» no podían ser admitidos a la eucaristía, aunque ese negocio estaba permitido por la ley; el Sínodo provincial de Deventer de 1598 (art. 24) extendía esta prohibición a los empleados de los «prestamistas», el Sínodo de Gorichem de 1606 estableció condiciones duras y humillantes para que las *mujeres* de los «usureros» pudieran ser admiti-

das y todavía en 1644 y 1657 se discutió si los prestamistas podían ser admitidos a la eucaristía (esto en relación con Brentano concretamente, que cita a sus antepasados católicos, aunque en todo el mundo euroasiático ha habido, desde hace siglos, comerciantes y banqueros extranjeros) y Gisbert Voët todavía quería excluir de la comunión a los trapezitas (lombardos, piamonteses) *(Disp. Theol.* IV Anst. 1667, *de usuris,* p. 665). En los sínodos hugonotes no era de otra manera. *Estos* estratos capitalistas *no* eran, en absoluto, los representantes típicos de la mentalidad y del modo de vida de los que se trata aquí. Tampoco eran nada *nuevo* respecto a la Antigüedad y la Edad Media.

[357] En los escritos puritanos se pueden amontonar, a discreción, los ejemplos de condena del afán de lucro y de riqueza y se pueden contrastar con la literatura moral de la Baja Edad Media, mucho más natural en este punto.

[358] **En vez de** 376-5 : 375-6

[359] con una profunda diferencia, no sólo respecto al Oriente, sino respecto a casi todas las reglas monásticas del mundo entero [359a]

[359a] Nota Sólo un estudio mucho más amplio podrá mostrar en qué descansa *esta* importante diferencia, que existe claramente desde la regla de San Benito.

[360] **En vez de** equiparar : valorar igualmente

[361] **En vez de** el principio : el principio de la «competencia» para liquidar la cuestión, que nos produce fácilmente una impresión de trivialidad,

[362] **En vez de** –aunque [...] repugnantes– : con todas sus mojigaterías

[363] **En vez de** en esto de manera decisiva : en la «emancipación» de la mujer

[364] **En vez de** doctrina : actitud

[365] Véanse la nota 95 y s.

[366] psicológicas

[367] Nota En los artículos sobre la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («Ética económica de las religiones universales») se expone con qué enorme sentimiento, que domina todo el modo de vida, la doctrina *hindú* de la salvación une el tradicionalismo profesional y las oportunidades de regeneración. Ahí precisamente se puede conocer la diferencia entre meros conceptos éticos *doctrinales* y la creación de *impulsos* psicológicos de una clase determinada por parte de la religión. El hindú piadoso sólo podía alcanzar oportunidades favorables de regeneración a través de un cumplimiento estricto de los deberes *tradicionales* de su casta de nacimiento: es decir, la más sólida fundamentación religiosa del tradicionalismo que se pueda pensar. La ética hindú es en este punto, en realidad, la antítesis más coherente de la puritana, igual que, desde otro punto de vista (como tradicionalismo estamental), es la antítesis más coherente del judaísmo.

[368] **En vez de** a otro momento posterior : no [pertenece] a este momento

[369] Nota Este giro de la ética religiosa tampoco puede considerarse, naturalmente, como un reflejo de las relaciones económicas reales. La especialización profesional era en la Edad Media italiana más amplia, evidentemente, que en la Inglaterra de aquel período.

[370] , y esto significa que es *legítima* toda *ganancia* formalmente *honrada*.

[371] **En vez de** *par* : *pro*

[372] **En vez de** en un capítulo posterior : no [abordaremos] aquí.

[373] (a los puritanos se les objetó luego con mucha frecuencia que la ética jesuítica era, en el fondo, de la misma índole que la suya)

[374] **En vez de** Pero la gran diferencia es ésta: : Pero, prescindiendo por completo de la circunstancia decisiva de que se *premiara* religiosamente la vida ascética de los laicos, la gran diferencia que se da ya en la teoría es precisamente

[375] , en cuanto al éxito,

[376] , para la Edad Moderna,

[377] Calvino ya había prohibido estrictamente la mendicidad y los sínodos holandeses trabajaban contra las solicitudes y certificados para la mendicidad. Mientras que la época de los Estuardo había desarrollado sistemáticamente el principio de apoyo oficial a los pobres y de dar trabajo a los desempleados, especialmente el régimen de Laud con Carlos I, el grito de guerra de los puritanos era: «Giving alms is no charity» (título del posterior y conocido escrito de Defoe) y, a finales del siglo XVII, comenzó el sistema de disuasión de las «Workhouses» para los desempleados (cfr. Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, y H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912, pp. 69 y ss.).

[378] **En vez de** *filius alicujus* : *filius de aliquo:* donde «aliquid» es precisamente un *patrimonio* heredado de los antepasados.

[379] **En vez de** representada [...] de la misma manera que, al revés, en Europa : representada ocasionalmente, [...] mientras que en Europa

[380] El sentimiento de que existe una afinidad interna con el judaísmo, tal como se afirmaba en el conocido escrito

de Roosevelt, lo encontró Köhler (ob. cit.) bastante extendido también entre los campesinos de Holanda. Pero, por otro lado, el puritanismo se sabía muy consciente de su *oposición* a la ética judía en su dogmática práctica, como muestra claramente el escrito de Prynne contra los judíos. Véase nota 273.

[381] **En vez de** sin duda alguna, a aquellas partes del Antiguo Testamento (ampliado) que tienen un mayor : , a pesar de sus influencias helenísticas, a aquellas partes del Antiguo Testamento (ampliado) que tienen un

[382] , y precisamente a ellos –en el libro de Job: sólo a ellos–,

[383] **En vez de** en otro contexto : no en este contexto

[384] Sobre la significación de la ética del Antiguo Testamento para la *lex naturae* hay mucho en las *Soziallehren* de Troeltsch.

[385] , y hay que ser extremadamente prudentes con los paralelismos

[386] E igualmente estaba lejos –y esto no puede pasarse por alto– la ética económica del judaísmo medieval y moderno en los rasgos decisivos para la posición de ambos en el desarrollo del *ethos* capitalista. El judaísmo estaba del lado del capitalismo «aventurero» de orientación política o especulativa; su *ethos* era, en una palabra, el del capitalismo *paria;* el puritanismo traía el *ethos* de la *empresa* racional burguesa y de la organización racional del *trabajo*. El puritanismo tomó del judaísmo sólo lo que encajaba en este marco.

[387] Más detalles sobre esto en los artículos sobre «Wirtschaftsethik der Weltreligionen» («Ética económica de las religiones universales»).

[388] **En vez de** numerosas : muchas

[389] mucho

[390] Por supuesto que la idea de que el éxito revelaba la bendición de Dios no era ajena al judaísmo. Pero la significación ético-religiosa tan diferente que adquirió la idea del éxito en el judaísmo a consecuencia de la doble ética (interior y exterior) excluía cualquier afinidad entre sus efectos en este punto decisivo precisamente. Respecto al «extraño» se permitía lo que estaba *prohibido* respecto al «hermano». El éxito podía ser imposible (por ello) en el terreno de lo no «mandado», pero señal «permitida» de la acreditación *religiosa* e impulsora de una vida metódica en el sentido de los puritanos. Sobre todo este problema, que Sombart no trata correctamente en muchas partes de su libro *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* véanse los artículos citados antes. El detalle no es de este lugar. La ética judía, por muy extraño que esto pueda sonar, continuó siendo muy tradicionalista.

[391] (enemigo de la autoridad)

[392] su peculiaridad más decisiva:

[393] **En vez de** después : en otro lugar

[394] del movimiento

[395] y no sólo las fiestas mundanas se vieron afectadas por ello. El odio encolerizado de los puritanos contra todo lo que oliera a «superstition», contra toda reminiscencia de una concesión mágica o sagrada de la gracia, perseguía tanto la fiesta de la Navidad cristiana como la cucaña *(Maibaum)* [395a] o la práctica natural del arte eclesiástico.

[395a] Nota También en Holanda, como dejan ver las deliberaciones de los sínodos (véanse los acuerdos sobre la cucaña *[Maibaum]* en la Colección de Reitsma VI, 78, 139, y otras).

[396] y la orientación pietista por una cierta sensibilidad cristiana opuesta a la belleza, y que se debe, en último término, a Isaías y al Salmo 22,

[397] **En vez de** en La Haya : en la Mauritshuis

[398] (un estrato de rentistas)

[399] notablemente

[400] ya a comienzos del siglo XVII (a los congregacionalistas ingleses huidos a Holanda en 1608 les resultaba escandaloso el insuficiente descanso sabático en Holanda), pero completamente

[401] tradicionales

[402] , que se puso al servicio de los intereses de la corona tan sólo después de la Restauración

[403] Repetidamente tienen lugar protestas de los sínodos contra su modo de vida.

[404] **En vez de** Sobre esto más adelante : La permanencia de la economía urbana obstaculizaba la industria. Ésta conoció un crecimiento casi sólo con los refugiados y, por lo tanto, sólo temporalmente. Pero en Holanda había sido efectivo, en la misma dirección que en otras partes, el ascetismo intramundano del calvinismo y del pietismo (también en el sentido, que va a ser citado en seguida, del «ahorro forzoso ascético», como atestigua Groen van Prinsterer en el pasaje citado en la nota 2, p. 193). Naturalmente, no es ninguna casualidad la casi total ausencia de literatura de entretenimiento en la Holanda calvinista.

[405] La significación de la religiosidad holandesa como «ahorro forzoso ascético» se destacaba todavía en el siglo XVIII, por ejemplo, en las notas de Albertus Haller. Para comparar las características del arte holandés y sus motivos, por ejemplo, las notas autobiográficas de C. HUYGHENS (escritas en 1629-31) en *Oud Holland*, 1891. (El trabajo ya citado de Groen VAN PRINSTERER, *La Hollande et l'influence de Calvin* [1864] no aporta nada decisivo para *nuestros* problemas.) La colonia

Nieuw-Nederland en América era, desde el punto de vista social, un dominio semifeudal de «patrones» –comerciantes que adelantaban capital– y, a diferencia de Nueva Inglaterra, fue muy difícil movilizar a la «gente pequeña» para trasladarse allí.

[406] Nota Recuérdese que la autoridad municipal, puritana, en Stratford-on-Avon, todavía en vida de Shakespeare y de su residencia allí, cerró el teatro durante los últimos años de su vida. (El odio y el desprecio de Shakespeare contra los puritanos se ponía de manifiesto siempre que era posible.) Todavía en 1777, la ciudad de Birmingham negó el permiso a un teatro porque fomentaba la «pereza» y era, por tanto, perjudicial para el comercio (Ashley en p. 196, nota 2, ob. cit., pp. 7, 8).

[407] **En vez de** Más adelante : Aquí no

[408] que le ha sido confiado

[409] moderno

[410] **En vez de** el mismo fenómeno : la acumulación de patrimonio

[411] psicológico

[412] **En vez de** afán de lucro : afán de ganancia

[413] **En vez de** la riqueza y el lucro : el lucro racional

[414] **En vez de** las tentaciones asociadas a ellos : la utilización irracional de la propiedad

[415] Cfr. sobre todo esto: *Morgenblatt für gebildete Leser,* 1846, núm. 216 y ss. (especialmente: «Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern», cfr. Schneckenburger, *Vorlesungen,* pp. 96 y s.)

[416] **En vez de** abordaremos por separado más adelante : no abordamos *aquí* (sobre esto, véanse los artículos sobre la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen).*

[417] religiosos

[418] **En vez de** propio poder : propia legalidad y su poder de imposición

[419] Para las colonias americanas, Doyle ha destacado claramente la diferencia entre el Norte puritano, donde existía un capital necesitado de inversión como consecuencia del «ahorro forzoso ascético», y la situación en el Sur.

[420] Sin embargo, Groen van Prinsterer dice: «De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig», incluso antes de la época *posterior* a la Paz de Westfalia *(Handb. d. Gesch. v. h. Vaderland,* 3.ª ed., § 303, nota, p. 254).

[421] (Véase, sobre esto, la queja del año 1652 de que los gobernantes son rentistas y no comerciantes, citada en Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog.)*

[422] **En vez de** del dinero : de la posesión de dinero heredada

[423] Desde el siglo XVII se traza en la sociedad inglesa una separación entre la «Squirearchie», representante de la «vieja y alegre Inglaterra», y los círculos puritanos, muy oscilantes en cuanto a su poder social [423a]. Ambos rasgos están presentes, uno junto al otro, incluso en la actualidad en la imagen del «carácter nacional» inglés: el de una alegría vital ingenua y el de una reserva autocontrolada, rígidamente regulada, y un sometimiento a las convenciones éticas [423b]. Y en la historia más antigua de la colonización americana se traza igualmente una fuerte diferencia entre los «adventurers», que establecen plantaciones con la mano de obra de *indented servants* y quieren vivir de manera señorial, y la mentalidad específicamente burguesa de los puritanos [423c].

[423a] Nota Los propietarios de tierras anglicanos se han negado frecuentemente hasta este siglo a contratar como arrendatarios a personas no conformistas. (En la actualidad,

ambos grupos religiosos están muy próximos en cuanto al número; antes los no conformistas eran siempre la minoría.)

[423b] Nota H. Levy ha señalado con razón (en un artículo recientemente aparecido en el *Archiv f. Sozialwiss.* 46, pp. 605 y s.) que, atendiendo a la «disposición caracterológica» del pueblo inglés que se puede descubrir partiendo de numerosos rasgos, éste tenía una disposición *menor* que otros pueblos para la recepción de un *ethos* ascético y de las virtudes burguesas: su alegría vital tosca y poco delicada era (y es) un rasgo fundamental de su ser. El poder del ascetismo puritano en la época en que dominó se muestra precisamente en el nivel admirable en que se *moderó* en sus seguidores este rasgo del carácter.

[423c] Nota Se repite continuamente en la exposición de Doyle. En la posición de los puritanos siempre intervenía de manera decisiva el factor religioso (naturalmente no siempre era el *único* decisivo). La colonia de Massachusetts, bajo la dirección de Winthrop, estaba dispuesta a permitir la emigración de *gentlemen* a Massachusetts, incluso una cámara alta con nobleza hereditaria, *sólo si* los *gentlemen* se integraban en la *iglesia*. Por mor de la disciplina *eclesiástica* eran partidarios de una colonización *cerrada*. (La colonización de New Hampshire y Maine se hizo con grandes comerciantes anglicanos que montaron grandes fincas de ganado. La unión social era aquí muy reducida.) En 1632 ya hubo quejas sobre la fuerte «ambición de beneficios» de los de Nueva Inglaterra. (Véase, por ejemplo, la *Economic and Social History of New England* de Weeden, I, p. 125.)

[424] Nota Esto lo destaca ya Petty, ob. cit., y todas las fuentes de la época sin excepción hablan especialmente de los *sectistas* puritanos –de los baptistas, de los cuáqueros y de los mennonitas– como de una capa social sin medios o de pequeños capitalistas, y los contraponen a la aristo-

cracia de los grandes comerciantes y a los aventureros financieros. Pero de esta capa social de pequeños capitalistas y *no* de las manos de los grandes financieros –monopolistas, proveedores del Estado, prestamistas del Estado, empresarios coloniales, *promoters*, etc.– procedió eso que fue *característico* del capitalismo de Occidente, la organización del trabajo industrial en una economía privada burguesa (véase, por ejemplo, UNWIN, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries*, Londres, 1914, pp. 196 y ss.). Sobre el hecho de que esta diferencia era ya conocida para los propios contemporáneos, cfr. Parker, *Discourse concerning Puritans*, de 1641, donde se resalta igualmente la oposición a los cortesanos y a los proyectistas.

[425] el antecesor del ascetismo intramundano:

[426] Aquí podría venir a propósito un pasaje de John Wesley [426a] que podría servir como lema de todo lo dicho hasta ahora, pues muestra cómo los propios jefes de las orientaciones ascéticas tenían una clarividencia absoluta sobre las relaciones expuestas aquí y que aparentemente son paradójicas, y la tenían además en el sentido también aquí desarrollado. [426b] Escribe:
«Temo que siempre que aumente la riqueza, se reduce en la misma medida el contenido en religión. Por eso no veo cómo sería posible, según la propia naturaleza de las cosas, que pueda durar el despertar de una auténtica religiosidad. Pues la religión *tiene necesariamente* que producir tanto laboriosidad *(industry)* como espíritu de ahorro *(frugality)*, y éstas no pueden sino generar riqueza. Pero cuando la riqueza aumenta, aumentan el orgullo, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo será, entonces, posible que el metodismo, que es una religión del corazón, persevere en esa situación, aunque ahora florezca como un árbol verde? Los metodistas se hacen en todas partes trabajadores y ahorrativos;

como consecuencia de ello se aumenta su propiedad. Por ello aumentan asimismo en orgullo, pasión, en antojos materiales y profanos y en arrogancia. Permanece, eso sí, la forma de la religión, pero el espíritu desaparece poco a poco. ¿Hay algún camino para impedir esta caída continua de la religión pura? No podemos impedir a la gente que sea trabajadora y ahorrativa. *Tenemos que advertir a todos los cristianos que ganen lo que puedan y que ahorren lo que puedan; esto significa en definitiva hacerse ricos*». (Sigue a continuación la advertencia de que los que «ganen todo lo que puedan y ahorren todo lo que puedan» deben «dar todo lo que puedan» para crecer en la gracia y para hacerse un tesoro en el cielo.) Se puede ver que esto es, hasta sus últimos detalles, lo que hemos explicado aquí [426c]

[426a] Nota Véase el pasaje en la *Leben Wesleys*, de Southey, cap. 29. Esta referencia, que yo no conocía, la recibí mediante carta del Prof. Asley (1913). E. Troeltsch, a quien yo se la comuniqué para este propósito, la ha citado ya en algunas ocasiones.

[426b] Nota La lectura de este pasaje es recomendable para todos aquellos que, hoy, quieren estar más informados y tener más inteligencia que los *propios* líderes y los contemporáneos de aquel movimiento, que, como se ve, sabían muy bien lo que hacían y lo que ponían en peligro. No se trata realmente, como sí han hecho algunos de mis críticos, de que yo niegue sin más, como lamentablemente ha ocurrido, hechos totalmente indiscutibles, no negados por nadie hasta ahora y sólo investigados por mí algo más en cuanto a sus impulsos interiores. Nadie dudaba de esta situación en el siglo XVII (cfr. Manley, *Usury of 6% examined,* 1669, p. 137). Además de los escritores modernos ya citados antes, poetas como H. Heine y Keats, así como representantes de la ciencia como Macaulay, Cunningham o Rogers, o escritores como Matthew Arnold la con-

sideran evidente. Entre la literatura más reciente, véase Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), quien me manifestó su total conformidad por carta. Cfr. sobre el problema en su conjunto el artículo de H. Levy, citado en la nota 4 [423b].

[426c] Nota El hecho de que situaciones iguales fueran evidentes para los puritanos de la época clásica no está, quizá, mejor documentado que con lo que, en Bunyan, argumenta Mr. Money-Love: que «uno puede hacerse religioso *para hacerse rico*, por ejemplo para aumentar la clientela», pues es indiferente *por qué* se ha hecho uno religioso (p. 114 de la edición de Tauchnitz).

[427] tal como dice aquí Wesley,

[428] **En vez de** non : vix

[429] **En vez de** *ética profesional [...] burguesa* : *ethos profesional [...] burgués*

[430] Los escritores ingleses llamaban a los inmigrantes protestantes, con razón, los «pioneros del trabajo cualificado». Véanse las pruebas en H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, p. 53.

[431] La ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que la había glorificado en las órdenes mendicantes. Los mendigos laicos fueron descritos y considerados a veces como un «estamento», porque les daban a los propietarios realmente la posibilidad de hacer buenas obras con las limosnas. La ética social anglicana de los Estuardo todavía estaba, internamente, muy cerca de esa actitud. Al ascetismo puritano se le reservó su colaboración en esa fuerte legislación social inglesa, que introdujo en este campo un cambio fundamental. Y el ascetismo puritano pudo hacer eso porque las sectas protestantes y las comunidades *puritanas estrictas no conocían* en general la mendicidad en su propio ambiente [431a].

[431a] Nota Véase más arriba [377] y el trabajo de H. Levy citado allí. Algo exactamente igual se destaca en todas las descripciones (por ejemplo, Manley para los hugonotes).

[432] aquello que es realmente lo *único que en verdad importa* para sus efectos:

[433] como el más excelente, muchas veces en último término realmente

[434] Actualmente tiene su posición bien asegurada y puede forzar su disponibilidad para el trabajo sin premios del más allá.

[435] Era una interpretación de esta nueva realidad de entonces que un observador anglicano tan fino como Sir William Petty atribuyera el poder de la economía holandesa del siglo XVII al hecho de que los numerosos *«dissenters»* de allí (calvinistas y baptistas) eran gentes que consideraban *«el trabajo y la industriosidad como su deber para con Dios»*. A la organización social «orgánica», en la forma monopolista-estatal que adoptó con el anglicanismo bajo los Estuardo, concretamente en las concepciones de Laud, es decir, a la alianza del Estado y de la Iglesia con los «monopolistas» sobre una base social cristiana, el puritanismo –cuyos representantes eran enemigos apasionados de *este* tipo de capitalismo colonial, de comerciantes y de capitalistas de la industria doméstica– le opuso los *impulsos* individualistas hacia el lucro racional y legal en virtud de la propia iniciativa y habilidad; iniciativa y habilidad que habían participado de manera decisiva en la construcción de las industrias que estaban surgiendo en Inglaterra sin el poder de la autoridad, o a pesar de él o contra él, mientras que todas las industrias monopolistas privilegiadas por el Estado no tardaron en desaparecer [435a]. Los puritanos (Prynne, Parker) rechazaron cualquier asociación con los «cortesanos y los proyectistas» con impron-

ta de gran capitalismo por considerarlos una clase moralmente sospechosa, orgullosos de tener una moral profesional burguesa superior, que constituía el verdadero motivo de las persecuciones a las que estaban expuestos por parte de aquellos círculos. Defoe propuso ganar esa lucha contra los disidentes con el boicot a las letras bancarias y la cancelación de los depósitos. La oposición entre ambas formas de comportamiento capitalista iba de la mano, en muy gran medida, de las diferencias religiosas. Los enemigos de los no conformistas los ridiculizaban, todavía en el siglo XVIII, como representantes del «spirit of shopkeepers» y los persiguieron como la perdición de los viejos ideales ingleses. *Ahí* residía también la oposición del *ethos* económico puritano respecto al judío, y los contemporáneos sabían ya (Prynne) que el primero y no el segundo era el *ethos* económico *burgués* [435b].

[435a] Nota Véase, sobre estas contraposiciones y evoluciones, H. Levy en el libro citado anteriormente. La actitud antimonopolista de la opinión pública, muy potente y característica de Inglaterra, surgió históricamente, en el siglo XVII, de una asociación de la lucha *política* contra la corona –el Parlamento Largo excluyó a los monopolistas del Parlamento– con los motivos éticos del puritanismo y con los intereses económicos del pequeño y mediano capitalismo burgués en contra de los magnates financieros. La *Declaration of the Army*, de 2 de agosto de 1652, así como la *Petition* de los *levellers*, de 28 de enero de 1653, exigen sobre todo, además de la eliminación de los arbitrios municipales, de los aranceles aduaneros, de los impuestos indirectos y la introducción de un *single tax* sobre los bienes inmuebles, «free trade», es decir, la eliminación de todas las barreras monopolistas al comercio hacia dentro y hacia fuera, como una violación de los derechos humanos. De manera similar la «gran remonstranza».

[435b] Nota Cfr. sobre este punto H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, pp. 51 y s.

[436] moderno

[437] **En vez de** y los comentarios : y los comentarios de Franklin

[438] **En vez de** En otro momento veremos [...] *crédito.* : Pertenece a otro lugar ver [...] *crédito.* (Véase el artículo siguiente.) Aquí sólo quisiera reproducir la siguiente observación de J. A. ROWNTREE *(Quakerism, past and present,* pp. 95-6), que me indicó E. Bernstein: «Is it merely a *coincidence,* or is it a *consequence,* that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: –important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth». (Véase el artículo siguiente.) La expresión «honrado como un hugonote» era en el siglo XVII tan proverbial como la rectitud de los holandeses, que Sir W. Temple admiraba, y –un siglo después– la de los ingleses, comparados con los continentales, que no habían pasado por esta escuela moral.

[439] por su parte

[440] **En vez de** metafísico : ético-religioso

[441] **En vez de** el yerno [...] primera fila : el yerno (emigrado de Alemania) de un *dry-good-man* de primera fila

[442] **En vez de** china : mecánica

[443] **En vez de** socioeconómica : sociopolítica

[444] Nota Ya esta observación (que ha quedado sin cambios) habría podido mostrarle a Brentano (ob. cit.) que yo nunca he dudado de la significación *independiente* de éste.

[445] Aquí sólo se ha intentado remitir el hecho y el *tipo* de efectos a sus motivos en un solo punto, aunque importante.

[446] Nota No de este problema, pero sí de la Reforma en general, y en especial de Lutero, trata el discurso académico de v. BELOW: *Die Ursachen der Reformation* (Friburgo, 1916). Para el tema que se trata ahí, y en especial para las controversias relacionadas con este estudio, hay que remitir al trabajo de HERMELINK, *Reformation und Gegenreformation*, que, no obstante, está dirigido, en primer término, a otros problemas.

[447] (Dejo estas frases sin ningún cambio.) Para la *tensión* existente entre el ideal de vida y la realidad en la época del primer capitalismo anterior a la Reforma, véase ahora STRIEDER, *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen* (1914), libro II (también contra el escrito de KELLER, citado antes y utilizado por Sombart).

[448] Nota Creo que esta frase y las observaciones y notas que le preceden inmediatamente habrían podido bastar realmente para eliminar cualquier malentendido sobre lo que este libro quería aportar y no encuentro *ningún motivo para tener que añadir nada más*. En vez de hacer una continuación inmediata del programa que se ha indicado antes, como era la intención original, me he decidido a escribir primeramente los resultados de unos estudios comparados sobre la relación entre religión y sociedad en la historia *universal*, en parte por motivos circunstanciales, especialmente por la aparición del libro de E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen* (que ha solucionado mucho de lo que yo había de explicar de una manera que, no siendo teólogo, no habría podido), pero, en parte también, para despojar a estas explicaciones de su aislamiento y situarlas en el conjunto del desarrollo de la cultura. Estos estudios siguen a

continuación. Sólo se les ha antepuesto un breve artículo circunstancial sobre la clarificación de concepto de «secta» utilizado antes y sobre la significación de la concepción puritana de la *Iglesia* para el espíritu capitalista de la Edad Moderna.

Glosario

ALBERTI, Leon Battista (1404-1472). Hijo de un banquero florentino, nació en Génova. En 1432 fue nombrado secretario en la cancillería pontificia. Vivió principalmente en Florencia y en Roma. Sus obras: *Della famiglia, Della pittura, De re aedificatoria*. Fue, en resumen, un «hombre universal» del Renacimiento.

ANABAPTISMO. Este movimiento religioso reformador, que practica el bautismo sólo de los adultos, tuvo una manifestación radical en los años de la «guerra de los campesinos» en Alemania (1524-1526), en torno a la figura de Thomas Müntzer, que estuvo de parte de los campesinos en su lucha contra los señores, siendo él mismo capturado, encarcelado y, finalmente, decapitado después de la batalla de Frankenhausen (15 de mayo de 1525), en la que los campesinos fueron definitivamente derrotados por los señores. Por su parte, en Zúrich nació un anabaptismo pacífico en los años 1523-1525: entre los sacerdotes y los humanistas burgueses atraídos por las doctrinas de Zwinglio se formó un partido, del que surgiría precisamente el anabaptismo pacífico. Este movimiento no pretendía reformar la Iglesia, sino que sus miembros pensaban que había que instaurarla de nuevo, o restituirla, según el modelo del Nuevo Testamento, es decir, tal como la había concebido Cristo y la habían fundado sus apóstoles. La Iglesia sería una congregación voluntaria de fieles y no una institución religiosa, y el Sermón de la Montaña ocupaba un lugar privilegiado como resumen de los principios directores del comportamiento cristiano.

ANTINOMIANISMO. Dentro del protestantismo, el antinomianismo denomina la posición dogmática que, por insistir fuertemente en la idea

de la predestinación y de la gracia, propugna un laxismo en la conducta respecto a la ley moral. Los antinomianistas piensan que la doctrina paulina de la sola fe debe conducir a la completa proscripción de las obras. Richard Baxter, por ejemplo, enemigo declarado de esa posición, se refiere a ellos en estos términos: «los antinomianistas os dicen que "la ley moral está derogada y que el Evangelio no es una ley..., que los elegidos están justificados antes de nacer, de arrepentirse o de creer; que sus pecados están perdonados antes de cometerlos; [...] que estamos justificados sólo por la fe en nuestras conciencias [...]; que es pecado trabajar o hacer algo por la salvación"» (R. Baxter, *A Christian Directory*, en *The Practical Works of Richard Baxter*, 4 vols., Londres, 1845-1847, vol. 1, p. 58).

ANTONINO DE FLORENCIA (San) (Antonino PIEROZZU) (1389-1459). Nacido en Florencia, a los dieciséis años entró en la orden dominicana en Fiésole. Pronto fue prior de varias casas de la Orden, incluyendo la Minerva en Roma. En 1436 fundó el convento de San Marco en Florencia, y en 1446, habiendo destacado en el Concilio de Florencia, fue nombrado arzobispo de la ciudad por el papa Eugenio IV. Además de hombre de iglesia destacó por sus escritos: su obra principal fue la *Summa Theologica* (o *Summa moralis)*, escrita entre 1440 y 1459.

ARMINIANISMO. Doctrina teológica sostenida por Jacob Armensen (Arminius) (1560-1609), profesor de Teología en la universidad holandesa de Leiden desde 1603 hasta su muerte. Arminius se opone a la rígida teoría calvinista de la predestinación individual, proponiendo que Dios no ha determinado en concreto quién se va a salvar, no contando entonces nada la voluntad humana en el logro de la salvación, sino que Dios ofrece la gracia a los hombres, aunque ésta podría ser rechazada por el hombre. (Una analogía de este pensamiento podría ser la siguiente: un padre ofrece algo a su hijo, que éste puede rechazar, pero que él mismo no puede conseguir por sí mismo.) La disputa sobre las tesis de Arminius, aunque de origen estrictamente teológico, se convirtieron inevitablemente en un conflicto político. Arminio personalmente nunca abandonó el punto de vista calvinista tradicional de que las cuestiones doctrinales tenían que ser establecidas en un sínodo, que fuera convocado y presidido por la autoridad y cuyas conclusiones fueran aceptadas por ésta. Pero sus seguidores, conscientes de que no podrían imponer sus tesis teológicas en un sínodo así, rompieron con la tradición teológica y política del calvinismo: Johanns Uyttenbogaert, clérigo de Utrecht, redactó una declaración en 1610, que firmaron los seguidores de Arminius (la famosa *Remonstratie)*, en la que ar-

gumentaba que eran los Estados de cada provincia holandesa, y no el sínodo general de la Iglesia reformada holandesa, los competentes para controlar la organización de la Iglesia. El debate teológico se había convertido así al mismo tiempo en un debate sobre la autoridad en la iglesia reformada holandesa. Estas tesis de los arminianos, llamados por sus oponentes *remonstrantes,* fueron discutidas finalmente en el Sínodo general de la Iglesia, en Dordrecht, en 1618-1619. En ese Sínodo los arminianos perdieron, fueron expulsados de la asamblea y muchos arminianos sufrieron persecución. Los arminianos o *remonstrantes* fueron tolerados legalmente en Holanda en 1630 y reconocidos oficialmente en 1795.

BAPTISMO. La característica diferencial de este movimiento protestante de comienzos del siglo XVII era su concepción del bautismo, además de su afirmación de que las comunidades religiosas tenían que organizarse autónomamente. Uno de los primeros baptistas fue el pastor anglicano inglés John Smyth. Siendo pastor en la ciudad de Lincoln perdió su puesto al encabezar un grupo de anglicanos no conformistas, que fundó una comunidad en Gaingsborough (Lincolnshire). A causa de la persecución en 1608, el grupo salió de Inglaterra y se estableció en Amsterdam. En 1609 Smyth publicó su doctrina sobre el bautismo en *The Character of the Beast,* afirmando que es inaceptable el bautismo de los niños y que sólo es aceptable el bautismo de los creyentes. Se bautizó a sí mismo y a otros 36 miembros de su congregación. A su muerte, en 1612, su grupo se unió a los mennonitas. Una parte del grupo que se había separado de Smyth volvió a Londres y formó allí la primera comunidad baptista. Este grupo londinense recibió el nombre de *General Baptists* por profesar la doctrina de la universalidad de la gracia y del libre albredrío. Otro grupo formado en Londres en 1616 por Henry Jacob, procedente de una comunidad congregacionalista, fue denominado *Particular Baptists* por su mantenimiento de la doctrina calvinista de la predestinación. Durante las guerras civiles y el protectorado (1640-1660), los baptistas experimentaron un fuerte crecimiento, especialmente los *Particular.* A partir de la Restauración fueron perseguidos. Cuando en 1689 Guillermo de Orange firmó la Ley de Tolerancia había en Inglaterra mas de 100 comunidades baptistas.

BARCLAY, Robert (1648-1690). Escritor escocés, cuya *Apology for the True Christian Divinity* (1678) se convirtió en expresión estandarizada de las doctrinas de los cuáqueros. En 1675 había presentado en Aberdeen, en un debate público, sus *Theses Theologicae,* quince proposicio-

nes acerca de la fe cuáquera que desarrolló y amplió tres años más tarde en su *Apology*. Barclay define el cuaquerismo como una religión de «iluminación interior». Polemizando contra el catolicismo y el protestantismo tradicional, incluido el anglicanismo, sostiene que ni la Iglesia, ni las escrituras, pueden reclamar totalidad, ni constituirse en autoridad única, siendo ambas secundarias frente a la labor del Espíritu Santo –la luz interior– en el creyente. Junto con W. Penn y otros líderes cuáqueros, visitó Holanda y el norte de Alemania para promocionar su movimiento. Perseguido en su patria, consiguió gracias a la amistad del Duque de York una patente de asentamiento en New Jersey, adonde emigró con su grupo. Entre 1682 y 1688 fue el gobernador nominal de la colonia cuáquera de New Jersey bajo W. Penn, quien en 1681 había conseguido la propiedad de la colonia.

BAXTER, Richard (1615-1691). Clérigo de la Iglesia de Inglaterra, en 1645 fue capellán del ejército de Cromwell. En 1660 fue capellán real en Londres, siendo destituido tras el restablecimiento de la Iglesia oficial. A causa de su no conformismo estuvo detenido en los años 1685-1686. Tras la Ley de Tolerancia (Act of Toleration) que siguió a la Revolución de 1688 fue exculpado de las acusaciones que habían recaído sobre él. Su obra *The Saints' everlasting Rest,* escrita en 1649, gozó de enorme inflluencia.

BAYLEY, Lewis (1565-1631). Nacido en Gales, estudió en la universidad de Oxford, fue capellán de Enrique, príncipe de Gales, y posteriormente del rey Jacobo I. Obispo de Bangor, y autor de *Practice of Piety,* libro de oraciones muy popular en Inglaterra (Bunyan se inspiró en él).

BERNARDINO DE SIENA (1380-1444). Teólogo franciscano de la rama de estricta observancia y predicador por toda Italia. En 1430 fue vicario general de su Orden, a la que dio un enorme impulso con el aumento del número de sus miembros. A pesar de la hostilidad anterior de esta Orden respecto al estudio, Bernardino insistió en la importancia y necesidad de los estudios de teología y de derecho canónico en la formación de sus frailes. Participó en el Concilio de Florencia, 1439, que siguió a la efímera unión de la Iglesia griega con Roma.

BEZA, Teodoro (Theodore de Bèze) (1519-1602). Nacido en Vézelay (Francia), estudió en la universidad de Bourges y en la de Orleans. Licenciado en Derecho, se trasladó a París, donde decidió cambiar hacia una vida intelectual y religiosa. En 1548 está en Ginebra y en esta ciudad y Lausana desarrolla su actividad reformadora. Traduce los Salmos al francés, escribe libros sobre cuestiones religiosas y participa en la conjura contra los Guisa, siendo muy grande su influencia sobre los

protestantes franceses en la década de 1560. En 1574 escribió *Du droit des magistrats,* sobre la autoridad política y la resistencia a la misma.

BRENTANO, Lujo (1844-1931). Economista alemán, profesor en las universidades de Breslau, Estrasburgo, Viena, Leipzig y Múnich. Perteneció a la corriente denominada «socialistas de cátedra» y era miembro de la Asociación de Política Social (Verein für Socialpolitik), fundada en 1872.

BROWNE, Robert *(circa* 1550-1633). Estudió en el Corpus Christ College, de Cambridge, ciudad en la que fue clérigo predicador desde 1579. Criticó a la Iglesia anglicana y se manifestó a favor de una iglesia libre o separada de la Iglesia de Inglaterra y sin control por parte del Estado. En 1580 creó una iglesia independiente, con la que, a causa de la persecución, emigró a Holanda en 1581. Regresó a Inglaterra en 1583-1584 y después de ser detenido y excomulgado en 1586, fue aceptado de nuevo en la Iglesia de Inglaterra, recibiendo en 1591 el puesto de párroco en una parroquia en el obispado de Peterborough, que rigió durante más de cuarenta años.

BUNYAN, John (1628-1688). Lañador de profesión, se convirtió en un predicador seglar en Bedford, disidente de la Iglesia de Inglaterra. Por ese emotivo fue encarcelado durante doce años (1660-1675). En la cárcel escribió su obra más importante, *The Pilgrim's Progress,* publicada en 1678, uno de los libros de mayor éxito de la literatura inglesa y uno de los más traducidos de la literatura universal.

BUTLER, Samuel (1612-1680). Poeta y autor de sátiras inglés. Conocido por su *Hudibras,* la primera sátira inglesa, dirigida contra el fanatismo, la pedantería y la hipocresía que Butler veía en el puritanismo militante.

CALVINO, Juan (1509-1564). Nació en Noyon, capital de la Picardía (Francia), y estudió en París (Collège Montaigu) y Derecho en Orleans y Bourges. Cuando los teólogos de la Sorbona persiguieron al rector Nicolas Cop, amigo de Calvino, éste huyó a Basilea (Suiza). En esta ciudad publicó en 1536 su *Christianae religionis institutio,* un compendio de la doctrina cristiana (reformada). Poco después, en Ginebra, colaboró con Guillermo Farel en la reforma protestante de la ciudad. Después de tener que abadonar la ciudad porque el Consejo no había aceptado sus propuestas de reforma, volvió a Ginebra en 1541, siendo ahora sus propuestas mejor aceptadas. Su obra reformadora en la ciudad culminó con la creación, en 1559, de la *Academia Genevensis,* centro difusor de la reforma calvinista.

CAWERZISCHE. Grupo étnico de la India Central que fue convertido al hinduismo.

CONGREGACIONALISMO. Dentro de los puritanos ingleses, los congregacionalistas o independientes eran calvinistas en materia de teología, pero defendían una reforma religiosa que iba mucho más allá de los presbiterianos. Creían que un grupo de cristianos podía formar una congregación, que sería una verdadera iglesia, ordenar a su propio clero y establecer su culto sin necesidad de una autorización de las autoridades eclesiásticas ni de las autoridades civiles. La iglesia venía a ser idéntica con las congregaciones y entre éstas sólo existiría un nexo débil, como una especie de federación. Iglesia y Estado, por tanto, pasaban a ser dos sociedades diferentes e independientes, sin que el Estado pudiera intervenir en asuntos religiosos. Los congregacionalistas o independientes, durante las guerras civiles del siglo XVII, estaban a favor de la resistencia contra el rey o incluso contra el parlamento.

CROMWELL, Oliver (1599-1658). Hijo de hidalgos campesinos ingleses, empezó a destacar en la vida pública en su intervención en el Parlamento de 1628 a favor de la libertad de predicación puritana. En el «Parlamento Largo» de 1640 destacó aún más. Estando en la jefatura del ejército del Parlamento no estuvo dispuesto a que hubiera ninguna transacción entre el rey y la mayoría presbiteriana del Parlamento, después de que el ejército del Parlamento venciera al del rey en 1644 (en Marston Moor): el nuevo ejército del Parlamento, al mando de Cromwell y Fairfax, después de derrotar al rey (1645), expurgó a la Cámara de los Comunes de sus 143 miembros presbiterianos (1648). La minoría restante –independientes– decretó la ejecución del rey Carlos I y estableció Inglaterra como una Commonwealth, sin rey y sin Cámara de los Lores (1649). En 1653, Cromwell disolvió esa «rabadilla» *(rump)* que había quedado del Parlamento, estableciendo un nuevo orden constitucional, el «Protectorado» de Cromwell, que declaró el congregacionalismo puritano como religión del Estado. Tras la muerte de Cromwell (1658) se inició un proceso de restauración de la monarquía, que culminó en 1660, cuando Carlos II, hijo y heredero de Carlos, regresó a Inglaterra.

CUÁQUEROS. *Véanse* FOX *y* BARCLAY.

DE LA COURT (or Van den Hove), Pieter (1618-1685). Estudió en la universidad de Leiden. Viajó al extranjero entre 1641-1643, conociendo a Comenius en Londres. Regresó a Leiden a estudiar teología en Leiden y posteriormente medicina en Utrecht, 1645-1648, trabajando luego en

el negocio de la familia (comerciantes textiles). Publicó trabajos políticos en defensa de la causa republicana en la década de 1560. Su hermano Johan (1622-1660) estudió también en Leiden, asistiendo a las clases de teoría constitucional de Boxhorn, y defendió asimismo la causa republicana. Trabajó también en el negocio familiar.

DORDRECHT, Confesión de. *Véase* ARMINIANISMO.

ERASTISMO. Dentro de las sectas religiosas inglesas del siglo XVII, los erastianos defendían una posición religiosa y política caracterizada por su secularismo: la posición de la Iglesia debe quedar decidida por las autoridades civiles; rechazaban la pretensión de las iglesias de ostentar un derecho divino como un truco astuto para quitarles el poder y el dinero a los seglares; el oficio de sacerdote no era, para ellos, sino una profesión más. Representantes del erastismo fueron John Selden (1584-1654) y Thomas Hobbes (1588-1679). Escritos: *Politica ecclesiastica, Diatriba de Theologia.*

FOX, George (1624-1691). Hijo de una modesta familia inglesa y zapatero de profesión, el joven Fox atravesó una crisis religiosa profunda: le parecía que ninguna iglesia enseñaba o practicaba lo que él leía en las Escrituras. A la búsqueda personal de la verdad desarrolló una actividad de predicador itinerante a partir de 1647 y llegó a concebir la idea de que el hombre guarda dentro de sí una chispa divina que sólo espera crecer y desarrollarse; es necesario el silencio para que se produzca esta eclosión que conduce a la salvación a través del Jesús de la fe; las personas que han pasado por esta experiencia pueden unirse para dar testimonio de ella y profundizarla y para ayudar a los demás en todos los aspectos. Fox predicaba un igualitarismo religioso absoluto (sin pastores), un antisacramentalismo total (sin bautismo ni eucaristía) y la exaltación de la revelación personal. Fundó la *Society of Friends* (cuáqueros = temblorosos, por la significación que daban a los trances religiosos). Los cuáqueros intentaron crear un Estado cuáquero pacifista en Pensilvania.

FRANCKE, August Hermann (1663-1727). Estudió Teología en varias universidades alemanas y en 1689 fue profesor de Teología en Leipzig. Tuvo que salir de Leipzig por la oposición de los luteranos ortodoxos, llegando a Halle en 1691, donde actuó como pastor en una parroquia y docente de lenguas orientales. Desde 1698 fue profesor de Teología en la universidad de Halle. Fundó las Franckesche Stiftungen, un conjunto de instituciones educativas y benéficas (a su muerte en 1727 contaban con más de dos mil alumnos), que se convirtieron en el centro del pietismo de Halle.

FULLER, Thomas (1608-1661). Erudito y predicador; biógrafo e historiador, partidario de la causa realista, fue adversario de Cromwell, contra quien escribió *Andronicus, or the infortunate Politician*. Entre sus obras destaca *The Church History of Britain* (1655).

HOOKER, Richard (1554-1600). Nacido en Exeter, estudió en el Corpus Christi College de Oxford, de donde fue *fellow* en 1577. Enseñó Lógica en el College y Hebreo en la universidad de Oxford. En 1585 fue nombrado Director del Temple, viéndose envuelto muy pronto en una controversia con el profesor puritano William Travers. En 1593 empezó la publicación de sus ocho libros sobre *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*, con el propósito de defender la doctrina religiosa isabelina de las críticas puritanas, aunque este tratado se ocupe también de manera sistemática de otros temas filosóficos y políticos básicos.

HUGONOTES. Es la denominación aplicada a los calvinistas franceses desde las guerras civiles de Francia, que estallaron en 1562. Aunque no se sabe bien por qué los calvinistas franceses fueron llamados hugonotes, el término les fue aplicado por primera vez por sus enemigos de entonces y se ha utilizado desde esa fecha.

INDEPENDIENTES. *Véase* CONGREGACIONALISMO.

JANSENISMO. Movimiento heterodoxo dentro del catolicismo de los siglos XVII y XVIII, que se conoció en Francia, Países Bajos e Italia. Su iniciador fue Cornelius Otto Jansen, profesor de la universidad de Lovaina y autor de *Augustinus* (1640), y el centro doctrinal del movimiento giró en torno a la cuestión de la conciliación de la gracia divina con la libertad humana. Jansen criticaba a los teólogos de la Contrarreforma su insistencia en la responsabilidad moral del individuo en detrimento de la significación de la gracia divina. Sobre una concepción pesimista de la naturaleza humana, el jansenismo exaltaba la eficacia de la gracia divina y el carácter arbitrario de la predestinación. Por ello, el jansenismo era especialmente rigorista en la práctica de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. En el cultivo de esta corriente doctrinal destacó la abadía cisterciense francesa de Port-Royal des Champs. Pasquier Quesnel organizó el movimiento religioso en un movimiento político a finales del siglo XVII.

KNOX, John (1505-1572). Nacido en Escocia, convertido en predicador protestante en 1546, pasó varios años en Inglaterra, pero tuvo que

emigrar al continente cuando Maria Tudor subió al trono. Estuvo como pastor de la Iglesia de los refugiados ingleses en Frankfurt, hasta que tuvo que abandonar la ciudad a causa de una disputa sobre la organización de la Iglesia. Fue a Ginebra, donde trabajó como pastor de la Iglesia inglesa en aquella ciudad. Regresó a Escocia en 1559, trabajando a favor de la Reforma protestante. Fue ministro de la Iglesia de Escocia (High Kirk) en Edimburgo hasta su muerte. Además de escritos religiosos, publicó ensayos políticos, siendo los más conocidos *First Blasts of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* y *Appelation to the Nobility*.

LEVELLERS («Niveladores»). Tras los triunfos del ejército de Cromwell sobre el rey Carlos I de Inglaterra (1646) se produjo en el seno del propio ejército un debate entre los oficiales del mismo y comités de soldados rasos que se habían formado de manera espontánea a lo largo de 1647, pues éstos estaban insatisfechos con el programa de reformas de los oficiales. El peligro de sedición fue eliminado por Cromwell (noviembre de 1647). A fines de 1648 reaparecieron los «niveladores» como partido político y sus líderes eran John Lilburne y Richard Overton, que antes y después de los acontecimientos en el ejército mencionado publicaron una serie de folletos sobre sus reivindicaciones políticas. El documento básico de sus reivindicaciones fue el *Agreement of the People*.

LIGORIO, Alfonso María (1696-1787). Nacido en Nápoles, estudió Derecho y posteriormente desempeñó durante varios años la abogacía, profesión que abandonó para recibir las órdenes sacerdotales. Fundó la congregación del Redentor (redentoristas) y escribió, entre otras muchas obras, *Theologia moralis*, que fue publicada por primera vez en Nápoles, en 1748, con el título de *Medulla theologiae moralis R. P. Hermanni Busembaum S. J. cum adnotationibus per R. P. D. Alphonsum de Ligorio adjuncti.* Esta obra fue editada, con revisiones, numerosas veces. San Alfonso María Ligorio ha sido calificado de «martillo del jansenismo».

LUTERO, Martín (1483-1546). Estudió en la universidad de Erfurt (Magister Artium). Poco antes de comenzar sus estudios de Derecho, cambió repentinamente su decisión e ingresó en el convento augustino de Erfurt. En 1507 fue ordenado sacerdote y en 1509 recibió el grado de *Baccalaureus biblicus* en la universidad de Wittenberg y en 1512 el de doctor. Por la teología que desarrolló fue excomulgado de la Iglesia católica como hereje en 1521 y condenado al destierro en la Dieta imperial de Worms (1521). Su teología se convirtió en el comienzo de la Reforma protestante.

MELANCHTON, Philip (1497-1560). Erudito y reformador alemán, que estudió en las universidades de Heidelberg y Tubinga, siendo profesor de griego en la universidad de Wittenberg en 1518, donde trabó una duradera amistad con Martín Lutero. Habiendo abrazado la teología luterana, escribió, en 1521, *Loci communes*, la primera presentación sistemática de la doctrina luterana. Su influencia como organizador del luteranismo fue enorme, dándole a la Iglesia de Sajonia una base casi episcopal.

MENNO, Simons (1496-1561). Sacerdote católico holandés que, por influencia luterana, se hizo baptista y se hizo rebautizar. Desde 1540 desarrolló su actividad pastoral en las comunidades baptistas a lo largo de la costa del mar del Norte y del mar Báltico.

METODISMO. *Véase* WESLEY.

MILTON, John (1608-1674). Durante las guerras civiles en Inglaterra destacó por sus escritos políticos y religiosos. En los primeros años de la década de 1640 estuvo especialmente interesado en la reforma de la Iglesia y en la defensa de la libertad de conciencia. En 1644 escribió la *Areopagítica*, en defensa de la libertad de prensa y en contra de la censura. Su fama como publicista se produjo después de su nombramiento como secretario del Consejo de Estado de la República de Cromwell, en 1649. En su *Tenure of Kings and Magistrates* había defendido la ejecución de Carlos I. En 1649 escribió *Eikonoclastes* y en 1651 la *Defensio pro populo Anglicano*, escrita como réplica a Salmasio, de la universidad de Leiden, a quien los monárquicos le habían pedido que escribiera en defensa del rey inglés. Milton defiende la pena de muerte para un monarca tirano, apoyada en el derecho natural, en la Escritura y en el derecho de Inglaterra.

PETTY, William (1623-1687). Estadístico y economista político inglés, cofundador de la *Royal Society*, que propugnaba la investigación empírica en la ciencia. Escribió *Treatise of Taxes and Contributions* (donde sugiere que el precio de un artículo no depende de la tasa del gobierno, sino de la cantidad de trabajo necesaria para su producción).

PIETISMO (ALEMÁN). Movimiento dentro del luteranismo, que como reacción contra la ortodoxia luterana, consagrada a la defensa de la doctrina pura, quería recordar esencialmente que la fe debe ser viva, que engendra una piedad que se manifiesta con frutos visibles, particularmente con el amor. Mientras que los reformadores habían centrado sus reflexiones en el problema de la justificación o salvación, el pietismo se preocupaba esencialmente de la santificación. La fecha de

nacimiento del pietismo luterano puede fijarse en 1675 con la publicación de *Pia Desideria,* de Spener. El pietismo luterano tenía raíces en el puritanismo inglés del siglo XVII, en el teólogo reformado holandés Gisbert Vöet y en Cocceius (J. Koch), profesor de la universidad de Leiden.

PRESBITERIANOS. Protestantes ingleses que defendían la independencia espiritual de la Iglesia, oponiéndose a la supremacía del rey sobre la iglesia, que era quien nombraba a los obispos. En los primeros años del Parlamento Largo (1640-1660), los presbiterianos ingleses hicieron un pacto con los presbiterianos escoceses (1643) para la instauración de la unidad religiosa sobre bases presbiterianas en Inglaterra, Escocia e Irlanda. Tras la victoria del ejército del Parlamento sobre el rey Carlos I (1644, en Marston Moor), la mayoría presbiteriana del Parlamento abolió el cargo de obispo, decretó la desaparición de los altares y comulgatorios de las iglesias y permitió la destrucción de crucifijos, imágenes y vidrieras. Cromwell y los independientes querían ir más allá que los presbiterianos en la guerra civil.

PRYNNE, William (1600-1669). Escritor puritano, formado en el Oriel College de Oxford y recibido de abogado en 1628. Fue miembro del Parlamento Largo y defensor de la soberanía del Parlamento. Atacó abiertamente a Coke y ganó la estima del régimen de la Restauración. De sus escritos políticos destaca *Soveraigne Power of Parliaments* (1643) y los cuatro volúmenes de *Parlamentary writs* (1659-1664).

PURITANISMO. Dentro de la Iglesia de Inglaterra, a finales del XVI y durante el XVII, pretendía purificarla de las reminiscencias papistas que habían permanecido tras las disposiciones religiosas de la reina Isabel I.

RITSCHL, Albert (1822-1889). Teólogo luterano, autor de *Geschichte des Pietismus,* 3 vols., Bonn, 1880-1886, y de *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 3 vols., Bonn, 1888-1889, 3.ª ed.

SCHNECKENBURGER, Mathias. Autor de *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs,* ed. de E. Güder, Stuttgart, 1855.

SOCINIANOS. La doctrina antitrinitaria, que rechaza la doctrina de la Trinidad por no encontrarse explícitamente en el Nuevo Testamento y porque repugna, de cualquier forma, a la razón, tuvo varias manifestaciones en el siglo XVI (Lelio y Fausto Socino en Italia, Miguel Servet en España). En forma de secta fue especialmente importante en Polonia,

como un movimiento religioso dentro de las clases instruidas y nobles. El socinianismo insiste en el pensamiento racional. Su cristianismo es «liberal» o «modernista» *avant la lettre.*

SOMBART, Werner (1863-1941). Economista alemán, profesor de la universidad de Breslau (1890) y de la de Berlín (desde 1906).

SPANGENBERG, August Gottlieb (1704-1792). Obispo de la Unitas Fratrum, sucesor de Zinzendorf y fundador de la Iglesia morava en Estados Unidos. Convertido al pietismo en 1722 en el círculo de Zinzendorf.

SPENER, Philipp Jakob (1635-1705). Nacido en Alsacia, estudió Teología y Filosofía en Estrasburgo, obteniendo el doctorado en 1664. Desde 1666, y durante veinte años, fue pastor y presidente de la comunidad luterana de Frankfurt. Aquí fue creando pequeñas asambleas de fieles con el fin de mejorar su formación religiosa. Estos *collegia pietatis,* que empezaron reuniéndose en su propia casa, alcanzaron en seguida una gran extensión. En 1675 publicó *Pia desideria,* donde denunciaba los males del luteranismo y proponía algunos remedios: amplia difusión de la Escritura; restaurar el sacerdocio universal y unir el trabajo de los laicos con el de los pastores; agregar al conocimiento de la doctrina la práctica de las virtudes cristianas; fomentar en los estudiantes de Teología, junto al celo por el estudio, el deseo de salvación; renovar el contenido de la predicación; profundizar en la idea del hombre nuevo. En 1686 fue llamado a la corte de Sajonia, en Dresde, como predicador, cargo que lo convertía en cierta manera en el primado del luteranismo alemán. En 1691, Spener se fue a Berlín como pastor en la Nikolauskirche e inspector eclesiástico. Aun siendo criticado por los luteranos ortodoxos, gozó de la protección del elector de Brandemburgo y pudo organizar una facultad de Teología en la recientemente fundada universidad de Halle, donde se expandería el pietismo.

VOËT, Gisbert (1589-1676). Teólogo protestante holandés, calvinista, predestinacionista.

WESLEY, John (1703-1791). Estudiante en la universidad de Oxford, recibió las órdenes anglicanas y fue destinado como pastor anglicano a una parroquia cerca de Londres. Mientras tanto su hermano Charles, que había ocupado su plaza en Oxford, fundó junto con algunos amigos la asociación *Holy Club.* Entre sus reglas figuraba la comunión frecuente, la lectura de los Evangelios, la observancia de los estatutos universitarios y las obras de caridad. Por la metodicidad en sus prácticas religiosas y en sus estudios, los miembros de esta asociación fueron

llamados metodistas. En 1729, a invitación del grupo, se les unió John Wesley, llegado de nuevo a Oxford para realizar un estudio de postgrado. A causa de las críticas que esta asociación recibió del anglicanismo ortodoxo, ambos hermanos se fueron a las colonias británicas en Norteamérica, a Georgia concretamente, por invitación del gobernador inglés de la colonia. John Wesley volvió a Londres y pasó algún tiempo en Alemania, con Zinzendorf. A partir de 1738 empezó una vida de predicador itinerante en Inglaterra. Aunque él no quería una ruptura con la Iglesia de Inglaterra, ésta se produciría después de su muerte.

WESTMINSTER, Confesión de. Declaración de fe elaborada durante el Parlamento Largo, en 1643, completada en 1646 y aprobada por el Parlamento en 1648. Al reinstaurarse la monarquía tras las guerras civiles y el Protectorado se volvió a la estructura episcopal en la Iglesia de Inglaterra, perdiendo la Confesión de Westminster su carácter oficial. Fue adoptada por la Iglesia de Escocia, por algunos presbiterianos ingleses y norteamericanos y por algunos congregacionalistas y baptistas.

WILLIAMS, Roger (*circa* 1603-1683). Nacido en Londres, hijo de un sastre, estudió en Cambridge y emigró a Massachusetts en 1631, donde insistió en la necesidad de separarse de la Iglesia de Inglaterra. Expulsado de Massachusetts, en 1635, acusado de antinomianismo, se estableció en Providence (Rhode Island). Volvió a Inglaterra en 1643 para solicitar una carta de fundación y publicó allí *A Key into the Language of America*, resultado de su trabajo misionero con los indios, durante el cual se convenció a sí mismo de los derechos de los indios a la tierra. En 1644 publicó *The Bloudy Tenent of Persecution for Causa of Conscience*, en donde defendía los derechos de todos los creyentes. Volvió a Rhode Island y tuvo una actuación prominente en la política de la colonia hasta su muerte.

WINTHROP, John. Primer gobernador de la colonia de Massachusetts en Nueva Inglaterra. (El *Winthrop's Journal «History of New England», 1630-1649*, fue editado en 1908 por H. K. Hosmer, Nueva York, C. Cribner's Sons.)

WYCLIF, John (*circa* 1320-1384). Reformador religioso inglés, autor de escritos contra el monopolio de la autoridad espiritual por parte de la jerarquía y contra el poder absoluto del Papa. Una bula papal de 1377 condenó las conclusiones de Wyclif, haciéndolas derivar de Marsilio de Padua «de infausta memoria». Wyclif escribió también *De officio regis* (1378-1379). El movimiento de reforma de la Iglesia representado por Wyclif se dio también en otras partes de Europa, por ejemplo, en Bohemia con Jan Hus (*circa* 1373-1415). Las tesis de éste fueron condena-

das en el Concilio de Constanza (1414-1418). Los seguidores de Wyclif recibieron el nombre de *lollards* (lolardos), e integraron un movimiento de reforma eclesiástica y social.

ZINZENDORF, Nikolaus, Conde de Zinzendorf y Pottendorf (1700-1760). Estudió en el Pädagogium de la Fundación de Francke (Franckesche Stiftungen), de Halle, y cursó los estudios de Derecho en la universidad de Wittenberg. En sus posesiones de Berthelsdorf fundó una comunidad con los Hermanos Moravos, que habían huido por motivos religiosos de Moravia y habían fundado el poblado de Herrnhut. Entre los refugiados se introdujeron divisiones, por lo que Zinzendorf pensó que su deber era restablecer la paz entre ellos. Zinzendorf convirtió Herrnhut en una auténtica comunidad con una fuerte vida en común. En 1734 Zinzendorf fue ordenado clérigo luterano y elevado a la dignidad de obispo de los Hermanos Moravos. Por dificultades con las autoridades de Sajonia fue expulsado de Sajonia (Kursachsen) en 1736. En 1742, en Pensilvania, quiso formar una comunidad religiosa con todos los alemanes evangélicos de allí. En 1749 pudo regresar a Alemania y se le reconoció finalmente a su agrupación dentro de la Iglesia oficial luterana de Sajonia. Entre 1751 y 1755 estuvo en Londres, donde contribuyó al surgimiento del metodismo. Después regresó a su comunidad.

ZWINGLI, Huldreich (1484-1531). Nacido en el cantón suizo de St. Gall, estudió en Berna, Viena y Basilea. Ordenado sacerdote en 1506, ejerció su ministerio en Glarus y Einsiedeln. Sus ideas reformistas las empezó a practicar en Zúrich, cuando fue nombrado predicador de la catedral en 1518. Aquí desarrolló toda su doctrina contra la Iglesia católica: predicó contra la costumbre de alquilar tropas suizas a soberanos extranjeros (el papado también participaba en este tráfico de tropas), contra el ayuno, contra la veneración de los santos y el celibato del clero. En 1523 el Consejo de la ciudad de Zúrich apoyó la posición doctrinal de Zwingli cuando la ciudad fue requerida por el Papa para que prescindiera de los servicios del predicador. En 1531, Zwingli aconsejó a los protestantes suizos que convirtieran a los católicos del centro de Suiza a la nueva religión, estallando la guerra civil. Los montañeses católicos consiguieron una victoria ese mismo año y Zwingli murió en la batalla. Tras la tregua, cada cantón suizo quedó libre para decidir su propia religión.

Índice

3463805 ***

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL «ESPÍRITU» DEL CAPITALISMO se interroga por el origen de la mentalidad capitalista moderna, enemiga y vencedora del tradicionalismo, y llega a la conclusión de que tal mentalidad procede, no del propio desarrollo económico capitalista, sino del modo de vida generado por el protestantismo de raíz calvinista, que redundó en una racionalización equivalente a una «desmagificación» del mundo, en la reducción del mismo a objeto de cálculo, explotación y dominación. La presente edición –prologada y traducida por Joaquín Abellán– reproduce el texto publicado en 1904-1905, incluyendo como Apéndice las revisiones que el propio MAX WEBER (1864-1920) hizo para la segunda edición de 1920, y se completa con un glosario que da cuenta de los principales personajes y movimientos que inspiraron los episodios históricos y espirituales que la obra toma como base de su análisis.

El libro de bolsillo

ISBN 84-206-7237-8



Ciencias sociales
Sociología

